



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2013

**Renzension James C. VanderKam, James C.: The Dead Sea Scrolls Today,
2nd ed., Grand Rapids**

Frey, Jörg

DOI: <https://doi.org/10.1524/olzg.2013.0038>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-89309>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Frey, Jörg (2013). Renzension James C. VanderKam, James C.: The Dead Sea Scrolls Today, 2nd ed., Grand Rapids. *Orientalische Literaturzeitung*, 108(4-5):256-257.

DOI: <https://doi.org/10.1524/olzg.2013.0038>

ALTES TESTAMENT/JUDENTUM

DOI 10.1524&olyg.2013.0038

Mettinger, Tryggve N. D.: **The Eden Narrative**. A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2–3. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 2007. XVII, 164 S. 8°. Hartbd. \$ 29,50. ISBN 978-1-57506-141-2.
Bespr. von Irmtraud Fischer, Graz.

Die vorliegende Monographie des schwedischen Alttestamentlers Tryggve Mettinger, Prof. em. in Lund, bietet eine nach allen Regeln der exegetischen Kunst erarbeitete Studie zur Paradieseserzählung von Gen 2–3: Auf klassische historisch-kritische Fragestellungen werden die Lesenden ebenso Antwort bekommen wie auf jene zu Genre, altorientalischen literarischen Kontexten sowie zu narratologi-

schen, strukturellen und motivgeschichtlichen Details. Für die Rez. liegt der Reiz dieses Buches vor allem darin, dass M. sich von vorexilischen Datierungen verabschiedet hat und die Erzählung konsequent in der nachexilischen Weisheit zu verankern weiß.

Das Buch gliedert sich in sieben Kapitel und ist mit ausführlichen Indices zu Autoren, Bibelstellen und altorientalischen Quellen sowie mit einem Sachregister versehen. Die Einleitung legt die Forschungsinteressen offen, die vorrangig das Thema und die Traditionsgeschichte der Erzählung betreffen. Der Frage nachgehend, wovon die Paradieseserzählung denn handle, bietet M. dabei eine pointierte Forschungsgeschichte, insbesondere zum Problem des Verhältnisses zwischen dem Baum des Lebens und jenem der Erkenntnis von Gut und Böse.

Das 2. Kap. widmet sich einer narratologischen Analyse der durch wiederkehrende Elemente durchgestalteten Edenerzählung anhand der klassischen Kategorien von Raum und Zeit, Szeneneinteilung (vgl. die Zusammenstellung S. 28), Handlung und Figuren sowie der Fokalisation. Als zentrales Thema sieht M. nicht den Konflikt zwischen „Leben“ und „Weisheit/Erkenntnis“, sondern eine göttliche Prüfung des Menschenpaares (vgl. S. 23). Der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse stellt dabei den Testfall dar, der Baum des Lebens die potentielle Belohnung für den Gehorsam (vgl. S. 41). Die vier Charaktere der Handlung identifiziert er als Mann und Frau im Konflikt mit den Anweisungen von Gott und der Schlange. Fokalisiert wird die Geschichte von einem allwissenden Erzähler und nicht von einer der Figuren, und es mangelt ihr auch nicht an Ironie.

Im 3. Kap. geht M. der Frage nach dem Thema der Erzählung nach, wobei er dieses formal vom Gegenstand derselben scharf abgrenzt (vgl. S. 44). Nicht Tod und Unsterblichkeit sieht er dabei im Zentrum, sondern die göttliche Erprobung. Als theologisch nahestehende Texte identifiziert er daher Gen 22 und den Ijob-Prolog (vgl. S. 57). M. stellt damit die Thematik in die deuteronomistische Theologie mit ihrer Theodizeeproblematik. Während DtrG vom Verlust des Landes handelt, beschäftigt sich die Edenerzählung mit dem Verlust des Paradiesesgartens; Segen und Fluch bei Gehorsam bzw. Ungehorsam spielen in beiden Texten eine Rolle.

Das 4. Kap. geht der literarischen Form und Gattung der Erzählung nach, wobei M. sich von strukturalistischen Ansätzen deutlich distanziert. Er sieht Gen 2–3 als funktionalistischen Mythos, der grundlegende Gegebenheiten und soziale Ordnungen erklären und legitimieren will. Die Figur der Schlange verankert er in sowohl biblisch als auch außerbiblisch belegten Chaoskampfmotiven, die jeweils schlangenartige Chaosungeheuer kennen.

Im 5. Kap. geht M. in Ez 28 einem adamitischen Mythos anderer Art nach, der sich ebenso mit Weisheit und Unsterblichkeit, dem ersten Menschen im Gottesgarten sowie mit Sünde und Vertreibung beschäftigt. M. bestimmt diesen Text als Vorläuferversion der Edenerzählung, die die

dtr. Gehorsamstheologie mit ihren Vergeltungen in Segen und Fluch einbringt.

Kap. 6 beschäftigt sich in der Folge mit den Motivzusammenhängen von Weisheit und Unsterblichkeit im Adapa- und Gilgamesch-Epos sowie einem Vergleich dieser Erzählungen, die man im gesamten Vorderen Orient wohl ab der Bronzezeit kannte, mit den Paradieseserzählungen der Bibel.

Im letzten Kapitel, das M. Synthese nennt, fasst er einerseits pointiert die erarbeiteten Thesen zusammen und erweist deren Kohärenz. Er führt dabei die Annahme einer Erzählung um einen einzigen Baum, die sodann durch Elemente, die einen zweiten Baum einführen, ergänzt worden sei, ad absurdum. In Gen 2–3 handelt es sich um einen adamitischen Mythos, der nicht auf außerbiblische, sondern auf innerbiblische Texte zurückgreift. Weisheit/Erkenntnis sowie Unsterblichkeit werden als ontologische Differenz zwischen Gott- und Menschheit gesehen, Sünde damit nicht nur als Ungehorsam, sondern als Überschreitung dieser fundamentalen Grenze definiert (vgl. S. 128). Gott hat die Unsterblichkeit als Gabe für den Gehorsam der Menschen vorgesehen, der Mensch jedoch eignet sich Weisheit illegitim an und verliert gerade dadurch die vorgesehene Gottähnlichkeit, die im Besitz von ewigem Leben und Erkenntnis liegt. Das erzählerische Element der Versammlung der Gottheiten wirkt nach M. noch im Plural der Gottesrede bei der Menschenschöpfung in Gen 1,26, in 3,22 bei der Vertreibung aus dem Paradies und in 11,7 bei der Sprachenverwirrung nach. Der Tod wird nicht wie in den a. o. Erzählungen als von den Göttern vorgesehenes Schicksal gedeutet, sondern als Folge der Sünde. Gen 2–3 ist damit auch als Theodizeeversuch zu lesen, die biblische Gottheit vom Götterneid freizusprechen.

M. datiert die Edenerzählung, die Gen 1 bereits voraussetzt, in die späte nachexilische Zeit, was auch die befremdende Tatsache der weitgehend mangelnden biblischen Bezüge auf sie wesentlich besser erklärt als die Annahme eines königszeitlichen Textes. Das Verdienst M.s liegt nicht darin, diese Datierung und Situierung erstmals erkannt zu haben, sondern vielmehr darin, dass er alle Elemente und methodischen Schritte klassischer Exegese einbezieht und damit wohlbegründet die sich immer mehr durchsetzende These von der historischen Nachrangigkeit des zweiten Schöpfungstextes nach dem priesterlichen durch zahlreiche Argumente stützt. – Insgesamt ein sehr zu empfehlendes Buch, vor allem für jene, die immer noch meinen, die Entstehung des Pentateuchs durch die Annahme von vier Quellen erklären zu müssen.

Luchsinger, Jürg: Poetik der alttestamentlichen Spruchweisheit. Stuttgart: Kohlhammer 2010. 352 S. 8° = Poetologische Studien zum Alten Testament Band 3, Kart. € 39,90. ISBN 978-3-17-021233-6.
Bespr. von Hans-Winfried Jüngling, Frankfurt/M.

Das Buch, hervorgegangen aus der leicht überarbeiteten unter Leitung von Klaus Seybold entstandenen Baseler Dissertation aus dem Jahr 2009, nimmt sich zum Ziel, die „leitende Frage finaler Natur“ zu beantworten: „Wozu sammelten und überarbeiteten die Weisen im alten Israel Sprüche? Weshalb gossen sie ihre Lehre in die literarische Form des zweiteiligen Spruches? Wie wirken die Sprüche auf die Rezipienten?“ Die Antwort auf diese Fragen lautet: Die Spruchweisheit „ist ... in erster Linie Bildungsliteratur, Literatur mit einem Zweck. Die charakteristischen poetischen Stilmittel des Hebräischen finden sich in der Spruchweisheit und sind in den Dienst der persuasiven und motivierenden Dimension der Weisheit gestellt. Vergleichbar den Schlagzeilen und Slogans moderner Werbesprache soll ein alttestamentlicher Spruch in der Persönlichkeit des wohl der Oberschicht entstammenden Jünglings haften bleiben, will ihm seine Botschaft einprägen, seinen Charakter bilden und seine Weltanschauung, seinen Glauben formen“ (S. 9). Mit diesen Sätzen umschreibt der Autor sein Unternehmen nach Problemstellung und -lösung. Die Erkenntnis der pragmatischen Seite der Spruchweisheit ist nun nicht gerade neu zu nennen. Die sogenannten Mahnsprüche und ausgeführten Mahnreden können gar nicht anders aufgefasst werden, und sieht einer die alttestamentlichen Weisheitstexte im Zusammenhang der altorientalischen Weisheit, dürfte die Zielsetzung dieser Texte, den Jüngling aus gutem Hause charakterlich zu bilden, ein vertrauter Gedanke sein. Aber im Bereich des Alten Testaments gibt es dann doch noch einen problematischen Punkt. Gilt diese Pragmatik auch vom Weisheitsspruch, der nach seiner Oberflächenstruktur gar nichts Appellatives an sich hat? Der Vf. bietet im letzten Kapitel (8.) „Pragmatik und Rhetorik des weisheitlichen Spruches“ in extenso den überzeugenden Beweis, dass auch der sogenannte indikativische Weisheitsspruch eine Pragmatik verfolgt (S. 298–333). Die sieben anderen Kapitel bringen eine Fülle neuer Einsichten zu Gestalt und Gehalt des weisheitlichen Einzelspruches. Sie bilden die logisch schlüssige Argumentationskette, die zu diesem Ergebnis führt. Das Untersuchungsfeld bilden die Sammlungen II (Spr 10,1–22,16) und V (Spr 25–29) des Spruchebuches, wobei nochmals die 375 Sprüche der Sammlung II den Schwerpunkt ausmachen (S. 11). Die Sammlungen II und V enthalten keine Mahnsprüche.

Nach einem Einleitungskapitel (S. 11–30), in dem Vf. seine Arbeit überblicksartig in die bisherige Forschung einordnet (Themen sind: Poesie mit einem Zweck: 12–14; Die Spruchweisheit als Literatur: S. 14–17; Spruch und Kontext: S. 17–27; die Sprache der Spruchweisheit als persuasivische Sprache: 27–30), folgt ein Kapitel, „Zur Poetik der Spruchweisheit“ (S. 31–50), in dem nach allgemeinen Bemerkungen zur hebräischen Poesie (S. 31–37) das Problem „Parallelismus und Quantität“ erörtert wird (37–50). Dabei bezieht Vf. insofern dezidiert Stellung, als er „Quantität und Parallelismus ... als eng miteinander

verwandte Prinzipien behandelt“ (S. 42). Vf. betont, dass poetischer Stil im Alten Testament nicht nur durch den Parallelismus, sondern auch durch seine „Dichte“, d. h. seinen verknüpften Wortlaut, charakterisiert ist (vgl. S. 34). Für den Vf. ist „hebräische Poesie ... Sprache, die in quantitativ ausgewogenen, aufeinander bezogenen Zeilen organisiert, also durch Parallelismus und Metrum respektive Rhythmus bestimmt ist“ (S. 37). Das Kapitel führt zu Definitionen. In des Vf. Verständnis „entspricht ein Spruch einem Vers und besteht aus zwei (poetischen) Zeilen. Sprüche sind demnach Zweizeiler“ (S. 47). Das dritte Kapitel (S. 51–95) ist der „quantitativen Struktur des weisheitlichen Spruches“ (S. 51–95) gewidmet. Hier bespricht Vf. die verschiedenen Modelle: Akzente zählendes Modell, alternierendes Modell, Silben zählendes, Wörter zählendes Modell, Konsonanten zählendes Modell, ferner syntaktische Modelle und kombinierte Modelle, um schließlich zur These der binären Grundform der Zeile als seiner eigenen Auffassung zu gelangen (S. 68–75). „1 Spruch entspricht einem Vers und besteht aus 2 Zeilen; 1 Zeile besteht aus 2 Phrasen, 1 Phrase besteht aus 2 units“ (S. 71). „Unit“ bedeutet in etwa „Fuß“ vgl. S. 48). Diese Grundform des Spruches findet Vf. in der Spruchsammlung II realisiert. Mit Hilfe der Elementarsatzanalyse werden dann die Viererzeile (S. 75–78), die Dreierzeile (78–80), Zeilen mit mehr als vier *units* (S. 81–85) besprochen. Ein eigenes Thema sind Negationen und das Substantiv „Gesamtheit“. Sind sie zu zählen? (86–93). Auch in diesen Fällen werden mit der Hilfe von Syntaxbäumen eine Reihe von Sprüchen einsichtig interpretiert.

Das vierte Kapitel referiert und analysiert die masoretische Kolometrie des weisheitlichen Spruches (S. 96–119). Er kommt zu dem Ergebnis: „Auch in der Spruchweisheit lässt sich eine beachtliche ‚Korrespondenz‘ zwischen der masoretischen Kolometrie und quantitativen Analyse ... feststellen. Die in diesem Kapitel ermittelte ‚masoretische Standard-Akzentuierung‘ bestätigt die grundsätzlich binäre Struktur des alttestamentlichen weisheitlichen Spruches“ (S. 119). „Zum *parallelismus mebrorum* in der Spruchweisheit“ ist das fünfte Kapitel überschrieben (S. 121–201). Es gliedert sich in eine gedrängte Darstellung der Theorien zum Parallelismus, angefangen von Lowth bis hin zu Adele Berlin und Robert Alter (S. 123–157). Der Überblick mündet in das Ergebnis: „Auch wenn sich in neuerer Zeit viele Forscher von der Standardtheorie (scil. synonym, antithetischer und synthetischer Parallelismus) verabschiedet haben – zum Teil merkwürdig polemisch gar – und alternative Theorien zum Parallelismus zu beachtlichen Einsichten in die poetischen wie prosaischen Texte des Alten Testaments geführt haben, kann meines Erachtens keine Arbeit zum Parallelismus oder Einführung zur hebräischen (oder semitischen) Poesie einen Bogen um die (Wieder-)Entdeckung und Einsichten Lowths machen. ... Lowths Einsichten in die grundsätzliche Dualität des hebräischen Parallelismus, in dessen ‚Parallelität‘ wie ‚Sequenzialität‘, bleiben auch nach Jahrzehnten linguisti-

scher und literaturwissenschaftlicher Zugänge zum Parallelismus noch gültig“ (156). Der Autor sucht denn auch ein eigenes Modell des Parallelismus zu etablieren – freilich im Bewusstsein, dabei auf vielen Schultern zu stehen: „Ich meine ..., dass dem parallelistischen, zweiteiligen Spruch eine zweifache Bewegung inne ist. Zum einen ist der Vers durch eine Pendelbewegung zwischen den Zeilen, evoziert durch die ‚parallelen‘ Komponenten, die Rekurrenzen, Äquivalenzen im Vers geprägt. Zum anderen besteht eine Dynamik von A nach B, evoziert durch ‚sequenziellen‘ Komponenten im Vers“ (S. 157). Damit nimmt der Autor Einsichten aus der jüngeren Forschung auf, nach der die beiden Zeilen eines Spruches immer und in jedem Fall in einem Verhältnis des „weiter und mehr“ stehen. Die erste Zeile wird durch die zweite Zeile weitergeführt, ergänzt und vollendet. Der synonyme Parallelismus ist in seinen beiden Teilen niemals synonym. Und in diesem Sinne ist es konsequent, davon zu sprechen, dass auch der synonyme Parallelismus ein synthetischer Parallelismus ist. Das bedeutet dann aber, dass auf den Begriff „synthetischer Parallelismus“ ganz verzichtet werden kann (vgl. S. 154). Nach dieser Klärung analysiert Vf. den semantischen Parallelismus in der Spruchweisheit (S. 159–181), dann die Dynamik des weisheitlichen Spruches (S. 181–201).

Das sechste Kapitel (202–226) gilt dem einstmals so genannten antithetischen Parallelismus, der nun nach Meinung des Autors besser und zutreffender als „kontrastiver Parallelismus“ zu bezeichnen ist (S. 209). Das 7. Kapitel bespricht Metapher und Metonymie (in) der Spruchweisheit (S. 227–297). Ehe Einzelsprüche unter der Rücksicht des Metapher- und Metonymiegebrauchs analysiert werden (S. 235–258) und metaphorische Konzepte in der Spruchweisheit auf der Basis kognovistischer Metapherntheorie, die zu grundlegenden Orientierungsmetaphern wie „Oben – Unten“ oder „das Leben ist eine Reise“ führen, dargelegt werden (S. 259–279), gibt Vf. einen Einblick in die moderne Metapherntheorie (S. 229–234). Der letzte Abschnitt des Kapitels diskutiert die Poetik der Metapher in der Spruchweisheit. Hier macht Vf. auf „kühne Metaphern“, „Komposit-Metaphern“ und die „Metaphonymie“ (ein Kunstwort, das die Interaktion zwischen Metapher und Metonymie bezeichnet (S. 286) im Bereich des Untersuchungsfeldes aufmerksam (S. 279–297). Das 8. Kapitel widmet sich, wie am Anfang schon erwähnt, der Pragmatik und Rhetorik des weisheitlichen Spruches (S. 298–333). Am Anfang steht wieder eine Einführung zur Pragmatik und eine Rekapitulation der Sprechakttheorie (S. 298–301). Dann folgen die Abschnitte mit den Titeln „Die Illokution des weisheitlichen Spruches“ (S. 301–315) und „Zur Perlokution des weisheitlichen Spruches“ (316–333). Das Buch wird abgeschlossen durch die Liste der eingesehenen und zitierten Literatur (S. 335–348) und ein Bibellenregister (S. 349–352).

Das Buch ist in vielem instruktiv. Als hilfreich erweisen sich die jedem Kapitel vorangestellten Einführungen und

kurzen Forschungsüberblicke. Hervorgehoben seien die kurzen Forschungsberichte zur quantitativen Struktur des Weisheitsspruches und zum Parallelismus. Freilich ergeben sich dabei Redundanzen. So wird das Jakobson-Zitat „Wortakzent gleicht Wortakzent ...“ dreimal geboten (S. 139.147.182). Als besonders verdienstvoll beurteile ich die Rehabilitierung der masoretischen Kolometrie, die sich dann als Stütze für die vom Vf. vertretene quantitative Struktur des weisheitlichen Spruches, seiner binären Struktur erweist. Das Untersuchungsfeld des Autors, die Sammlung II und V, enthält bis auf eine (vielleicht zwei) Ausnahme(n) (Spr 19,20; 19,27[?]) keine sogenannten Mahnsprüche, von denen klar ist, dass sie einen Appell an die Hörenden und Lesenden bedeuten, also eine Illokution darstellen. Vf. hat aber überzeugend dargetan, dass auch die Form des Aussagesatzes, also der lokutionäre Akt, illokutionäre Valenz hat.

Einige nachdenkliche Bemerkungen des „umfassend und solide instruierten Jünglings aus gutem Hause“ zum Schluss: Die Feststellung des Autors „Auch Metonymie-Parallelismen kennt unser Volksmund: *Wessen das Herz voll ist, dessen geht der Mund über*“ (S. 258) finde ich deplatziert! Nun ist natürlich jedem und jeder klar, dass dieser Spruch, dem „Volksmund“ zugeschrieben, neutestamentlich ist. Der Rez. wünschte sich etwas Genaueres!

Der Vf. betrachtet ausdrücklich und dezidiert den Einzelspruch. So wird die Umgebung, in der ein Spruch steht, belanglos. Doch wäre eigentlich die Betrachtung des Ensembles z. B. der Sprüche über den Faulen (Spr 25,13–16) auch unter poetologischer Rücksicht interessant gewesen. So findet der Leser einige Bemerkungen zu Spr 26,13 auf S. 36 (zur Parallele Spr 22,13 vgl. S. 314); zu Spr 26,14 auf S. 285 und 308, zu Spr 26,15 auf S. 314, Anm. 59. Im Text wird die Parallele Spr 19,24 erwähnt. Spr 25,16 wird gar nicht behandelt.

Das Beharren des Vf. auf dem masoretischen Text gegenüber Emendationen findet dagegen die Zustimmung des Rezensenten (vgl. S. 264, Anm 98; vgl. aber S. 221 f.).

Die Ausführungen zum Thema „Aug’ um Ohr“ (Goethe) erklimmen ökumenische Höhen (S. 251–254). Gegen Goethe, Schroers und Staubli bleibt Vf. für die altl. Spruchweisheit mit Recht dabei, dass das Ohr es ist, das „mit Bildung und Erkenntnisaneignung in Verbindung gebracht wird“ (S. 253).

Der Leser findet in dem Buch reiche Informationen über linguistische und literaturwissenschaftliche Annäherungen an die Poetik des Sprichwörterbuches, er findet viele Einzelsprüche aus dem Untersuchungsfeld von Spr 10,1–22,16 und Spr 25–29 sehr kompetent interpretiert. Doch muss wohl auch gesagt werden, dass die aufwendige poetologische Beschreibung der untersuchten Sprüche dann doch nicht so ergiebig ist, wie das vielleicht erwartet werden könnte. Auf jeden Fall ist das Buch ein Meilenstein im Bereich der Poetologie des Alten Testaments.

McNamara, Martin: Targum and New Testament. Collected Essays. Tübingen: Mohr Siebeck 2011. XIV, 615 S. 8° = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 279. Lw. € 149,00. ISBN 978-3-16-150836-3. Bespr. von Michael Tilly, Tübingen.

Targumim gab es wohl bereits zur Zeit des Neuen Testaments. Sie dienten nie der bloßen übersetzenden Reproduktion des hebräischen Bibeltextes ins Aramäische, sondern vor allem seiner traditionsgebundenen Interpretation und aktualisierenden Applikation. Sie bergen zudem Verständnistraditionen der hebräischen heiligen Schriften des Judentums, die zur Erhellung der neutestamentlichen Texte fruchtbar zu machen sind. Der vorliegende Band enthält eine Reihe von exegetischen Aufsätzen des renommierten irischen Bibelwissenschaftlers und Philologen McN. zu unterschiedlichen Aspekten der Rezeptionsgeschichte der jüdischen Bibel in den aramäischen Targumim und zu deren Beziehungen zum frühchristlichen Schrifttum. In den insgesamt 23 vom Vf. für die erneute Drucklegung durchgesehenen und unter Berücksichtigung des jeweiligen aktuellen Forschungsstands ergänzten Beiträgen aus fünf Jahrzehnten spiegeln sich sowohl der Verlauf der jüngeren Targumforschung als auch der eminente Beitrag McN.s zu diesem wichtigen bibelwissenschaftlichen Arbeitsbereich in eindrucklicher Weise wider.

Bereits die autobiographisch orientierte Einleitung (1–24) verdeutlicht die enge Verflechtung des akademischen Werdegangs McN.s und seines Lehrers A. Diez Macho mit der Edition des palästinischen Targums Cod. Neofiti I und der Leitung des „Aramaic Bible Projects“. Der forschungsgeschichtlich orientierte erste Hauptteil des Buches beginnt mit einer überblicksartigen Darstellung der Wahrnehmung und der wissenschaftlichen Untersuchung der Targumim im Judentum und im Christentum seit dem 16. Jh. (27–47). Der zweite Beitrag (48–58) behandelt einige zentrale Aspekte der Targumforschung seit 1930. Im dritten Beitrag (59–67) kommen sowohl der Stand der christlichen Targumstudien der sechziger Jahre als auch die – seinerzeit recht verbreitete – Zuversicht zum Ausdruck, die aramäische Bibel lasse sich (zumindest partiell) als eine zeitgenössische Quelle für die Ermittlung historischer Vorgänge und Zustände im antiken Judentum (zumal vor 70 n. Chr.) heranziehen. Der vierte Beitrag (68–105) fokussiert die forschungsgeschichtliche Betrachtung auf die Untersuchung des Verhältnisses zwischen den rabbinischen und den frühchristlichen Texten und zwischen ihren jeweiligen Trägerkreisen. McN. geht davon aus, dass die Katastrophe der Tempelzerstörung des Jahres 70 u. Z. im rabbinischen Judentum zunächst eine Konsolidierung der – auch in den Targumim enthaltenen – älteren religiösen Tradition provoziert habe, nicht jedoch ihren Abbruch (102). Zwei Beiträge thematisieren das „Aramaic Bible Project“. Der erste davon (106–117) skizziert die Vorgehensweise und den Verlauf des im Jahre 2008 abgeschlossenen Übersetzungsunternehmens. Der zweite Beitrag

(118–131) setzt sich mit den hermeneutischen Maßgaben einer sachgemäßen Übertragung der Targumim ins Englische auseinander. McN. legt hierbei besonderes Augenmerk auf die methodischen Probleme, die sich aus dem Bemühen um eine möglichst konkordante Übersetzung der aramäischen Termini in den heterogenen spätantiken und frühmittelalterlichen Textcorpora ergeben. Der letzte Essay des ersten Hauptteils (132–160) enthält eine Synopse der unterschiedlichen Targume zu Gen 14,1–24; 15,1 und eine paradigmatische vergleichende Analyse sämtlicher Orts- und Personennamen in den verschiedenen aramäischen Verständnistraditionen der hebräischen Vorlage.

Der zweite Hauptteil befasst sich mit sprachlichen Fragestellungen. McN. vergleicht die aramäischen Textversionen von Lev 22,28 mit dem in jMeg 75c,12 ff. überlieferten rabbinischen Diktum bezüglich des Verbots der synagogalen Rezitation dieser Bibelstelle (163–179) und gelangt zu dem Ergebnis, dass gerade Cod. Neofiti I, der diesem Verbot Folge leistet, an dieser Stelle traditionsgehistorisch jüngeren Datums sein muss als die palästinisch-talmudische Tradition. Es folgen einige grundsätzliche Darlegungen zur Verwendung des Aramäischen und des Griechischen im antiken Palästina (180–208). McN. bringt dabei seine Skepsis hinsichtlich der Möglichkeit einer direkten Beziehung zwischen den von den palästinischen Targumim repräsentierten westaramäischen Dialekten und der Alltagssprache zur Zeit Jesu (208) zum Ausdruck.

Im dritten Hauptteil geht es um verschiedene bibelexegetische Themen. Ausführlich behandelt werden zunächst die Methoden und Richtlinien der rabbinischen Schriftauslegung in den Targumim (211–233). Ein Beitrag erörtert die Bedeutung des Befunds, dass in den aramäischen Übertragungen der hebräischen Bibel unbeschadet ihrer späteren Entstehung eine Reihe von Themen von besonderem Interesse sind, die auch bei den neutestamentlichen Autoren (und insbesondere bei Paulus) intensiv behandelt werden (234–288). Dabei erfährt auch das von E. P. Sanders vertretene Konzept des vorherrschenden „Bundesnomismus“ im antiken Judentum grundsätzliche Anfragen (287). Anhand einer vergleichenden Untersuchung der Auslegungstraditionen von Gen 14,17–20 und Ps 110,4 in antiken jüdischen und frühchristlichen Schriften (289–317) weist McN. nach, dass die Melchizedektradition im Judentum in unterschiedlichen historischen Kontexten in polemischer Weise aktualisierend instrumentalisiert werden konnte. Drei weitere Beiträge widmen sich der Rezeption der Tora in den Targumim. Einer Darstellung der deutenden und haggadisch erweiternden Übertragungen des Buches Leviticus ins Aramäische und ihrem Vergleich mit antiken griechischen Toraübersetzungen (318–343) folgen ein Aufsatz zu Num 21 in Cod. Neofiti I und in Pseudo-Philons narrativem Midrasch *Liber Antiquitatum Biblicarum* (344–365) und ein Essay zur Frage der Deutung von Num 24 in Cod. Neofiti I als möglichen traditionsgehistorischen Reflex einer „zelotischen“ Deutung der Bileamperikope (366–391). Der Kolophon dieses palästi-

nischen Targums zum Pentateuch als Indiz für die Herkunft seines frühneuzeitlichen römischen Schreibers ist Thema des letzten Beitrags dieses Buchteils (392–405).

Der abschließende vierte Hauptteil konzentriert sich auf das Verhältnis zwischen den Targumim und dem Neuen Testament. McN. macht auf einige terminologische und methodologische Entsprechungen zwischen den Targumim und der altkirchlichen Auslegungsliteratur aufmerksam (409–438). Der diesem Beitrag zugrunde liegende Apokryphenbegriff McN.s setzt freilich eine mit der Autorität der Tora im zeitgenössischen Judentum analoge allgemeine Geltung eines „kanonischen“ christlichen Textcorpus bereits während der ersten Jh. voraus (437). Einem Vergleich zwischen dem in den Targumim häufig als liturgisch bedeutsamer Platzhalter des Tetragramms verwendeten aramäischen Ausdruck מִמְרָא und dem johanneischen Schlüsselbegriff λόγος (439–443) folgt eine vergleichende Betrachtung der griechischen Wendung ἐτοιμάσαι τόπον ὑμῖν in Joh 14,2f. und ihrer Entsprechungen in der aramäischen Bibel (444–449), die McN. in ihrem traditionsgeschichtlichen Kern als bereits im 1. Jh. u. Z. im palästinischen Judentum geläufig voraussetzt. Ebenfalls mit dem vierten Evangelium beschäftigt sich ein weiterer Essay (450–459), in dem der traditionsgeschichtliche Hintergrund des spezifisch christologischen Gebrauchs der Verben ὑποῦν und ὑποθήναι in Joh 3,14; 8,28; 12,32–34 skizziert wird. Es folgen Beiträge zu einer von Paulus möglicherweise intendierten (von seinen tatsächlichen Adressaten jedoch schwerlich zu erkennenden) Konnotation von Hagar und Petra in Gal 4,25 (460–479), zu Übereinstimmungen zwischen den Targumim und dem Neuen Testament, die die Sprache, den Wortschatz und die Thematik betreffend (480–517), sowie ein Ausblick in Gestalt einer eingehenden Betrachtung der Ähnlichkeiten zwischen literarkritischen Analysen der komplexen Schichtung des Traditionsmaterials in einem Targum in seiner vorliegenden Endgestalt und der Definition der Schichtung der „Layer“ in einem archäologisch relevanten Siedlungshügel (518–531), die McN. ihrerseits zu dem Schluss führt, die Targumim seien durchweg als ein „continuum of tradition“ zu betrachten (524). Als Appendices beigegeben sind ein Verzeichnis der Veröffentlichungen McN.s (533–537), eine Liste aller Teilbände des „Aramaic Bible Projects“ (538), eine hilfreiche Zusammenstellung wissenschaftlicher Hilfsmittel zum Targumstudium (539f.), eine kumulative Bibliographie (541–568) und Register der modernen Autoren (569–577), der Sachen und Personen (578–583) sowie der angeführten Stellen (584–615).

Der überaus instruktive Sammelband stellt in eindrucksvoller Weise den maßgeblichen Beitrag des Vf. zur gegenwärtigen Erforschung der Targumim zu Tora, Propheten und Hagiographen unter Beweis. Die einzelnen Beiträge enthalten sowohl eine Fülle von minutiösen Analysen und ebenso differenzierten wie abwägenden Interpretationen als auch zahlreiche Anknüpfungspunkte und Anregungen für die notwendige weitere wissenschaftliche

Untersuchung der aramäischen Verständnistraditionen der hebräischen Bibel und ihrer Bedeutung für die Erhellung der Religionsgeschichte des antiken Judentums und des frühen Christentums.

Gamm, Hans-Jochen: Das Judentum. Eine Einführung. Berlin: Lit 2010. 180 S., 8° = Einführungen: Religionswissenschaft, 1. Kart. € 20,50. ISBN 978-3-643-10787-9. Bespr. von Anu Pöldsam, Tartu.

Beim vorliegenden Buch (Neuaufgabe des Buches von 1998) handelt es sich um einen gesellschaftspädagogischen Versuch, auf eine kompakte Weise Kenntnisse und Erkenntnisse über das Judentum zu vermitteln und dadurch einen Weg für den Erkenntnisprozess in der deutschen Gesellschaft zu öffnen, der als Abhilfe für das gegenwärtige Unbehagen im Bezug auf die jüdenfeindlichen Äußerungen dienen kann.

Es handelt sich dabei, wie Dr. Yuval Lapide es in seinem Vorwort zum Buch anführt, um eine ganz persönlich fundierte Sicht des Vf. vom Judentum als von der jüdischen Ursprungsreligion des abendländischen Christentums (3). Den Rahmen für das Buch stellen dabei zwei Prämissen des Vf. dar. Erstens das Verständnis des Vf., dass „die Geschichte der christlich eingestimmten Völker zugleich die Epoche von Abgrenzung, Verfolgung und Vertreibung des Judentums“ (9) ist, wobei „der moderne Antisemitismus ... die schlimmste Variante des christlichen Antijudaismus ist“ (14). Und zweitens, dass die kollektive Gestimmtheit der Deutschen in Fragen der Judenfeindlichkeit „Erinnerungen abwehrt, die sich mit dem Selbstbild einer geordneten Gesellschaft schwerlich vereinbaren lassen und eine identitätsbedrohende Wirkung ausüben“ (12). Auf diesem Hintergrund hat der Vf. sich zum Ziel gesetzt, „den Dissens in seinen historischen Ursprüngen und in seinen Verlaufsformen darzustellen, durch den das Judentum als religiöse Minderheit innerhalb christlicher Mehrheiten definiert worden ist, wie Minorität und Majorität in eine Geschichte der Missverständnisse verklammert sind, aus der schließlich mörderische Konsequenzen erwachsen“ (14).

Entsprechend der Zielsetzung des Vf. könnte man das Buch gedanklich in zwei teilen, von denen der erste Teil (Kap. 1–6) historische und religionsgeschichtliche Aspekte des Judentums und der Judenfeindschaft darstellt und der zweite (Kap. 6–8) nach sozialpsychologischen und pädagogischen Maßnahmen zum Abbau jüdenfeindlicher Vorurteile fragt. Im Buchaufbau spiegelt sich dies wie folgt: im ersten Kapitel schildert der Vf. den geschichtlichen Längsschnitt vom alten Israel bis zum „zerstreuten“ Judentum bzw. der Diaspora. Dabei stützt sich die Darstellung der Hauptlinien Alt-Israels (18ff.) in erster Linie auf die biblischen Urkunden, es werden in Kürze die Berufung des auserwählten Volkes (18), die Erzvätergeschichten

(18f.), die Auswanderung aus Ägypten unter der Führung von Mose (19ff.), die Landnahme unter Josua (21f.), die Richterperiode, die Auseinandersetzungen der israelitischen Stämmen mit den Philistern (22ff.), die Königszeit und die Spaltung des Königreiches in das Nordreich Israel und das Südreich Judäa (23ff.), die Vernichtung des I. Tempels, das babylonische Exil Judas und der Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem (26f.), die Zeit des Alexander der Großen und die hellenistische Periode mit den jüdischen Aufständen und der Vernichtung des II. Jerusalemer Tempels (28f.) und der Verbannung der Juden aus Jerusalem dargestellt. Daraufhin setzt der Vf. sich mit dem Thema Diaspora auseinander und fragt nach der geschichtlichen Kontinuität und geistigen und wirtschaftlichen Zentren der Juden nach dem Untergang des Tempels (32ff.).

Im zweiten Kapitel geht es um die „Religion und Lebensformen des Judentums“, die zwar durch Themen wie Heilige Schrift und Talmud (36ff.), die religiöse Lehre und Bräuche des Judentums (39ff.), Festkalender und Sabbat (43ff.), Synagoge (48ff.), kultische Reinheitsgesetze (51ff.) kompakt und erklärend dargestellt, aber nicht ganz deutlich mit dem Anliegen des Buches in Zusammenhang gebracht werden. So z. B. werden die jüdische Bibel und der Talmud geschildert, ohne jedoch deren zentrale Stellung in der jüdischen Lehre und deren tragende Rolle für die Kontinuität des weltweiten Judentums zu betonen (36ff.). Bei der Darstellung der religiösen Lehre (39ff.) muss man außerdem anführen, dass dies vor allem von einer christlichen Perspektive auszugehen scheint (im Vordergrund stehen Aspekte wie Monotheismus, Messiasgedanke, Auferstehung und Sünde).

Im dritten Kapitel III widmet der Vf. sich dem für das Buch zentralen Thema Antisemitismus. Dabei schildert er in Kürze auch die mit dem Begriff ‚Antisemitismus‘ verbundene Problematik (57f.) und setzt dann mit der Darstellung der geschichtlichen Erscheinungsformen der Judenfeindschaft von der Antike über die christlich-mittelalterliche Welt bis in die Neuzeit fort (58ff.). Dabei differenziert der Vf. zwischen verschiedenen Arten von Judenfeindschaft je nach den Zeitperioden, Entstehungsgründen und Ausführungsformen. So betont er, dass die vorchristliche antike Epoche den Juden noch nicht als Feind fixierte, da es keine Definition bzw. Typologie des Juden gab (61). Die Judenfeindschaft in der Antike habe einen „Charakter der Zufälligkeit“ gehabt und sei von Gründen der wirtschaftlichen Macht und religiösen Exklusivität bewegt worden (61). Die Situation änderte sich, als die christliche Kirche eine geistliche sowie eine staatliche Monopolstellung einnahm und sich die Konzeption durchsetzte, dass „Bürgersinn und Staatsreligion komplementäre Tugenden seien“ (62f.). Juden, da sie an dem Messias nicht teilnahmen, gehörten zu den nichtkonformen Gruppen und wurden unter anderem als ‚Christusmörder‘ verurteilt und hingerichtet (63ff.). Außerdem sind im Mittelalter auch schon die Ursprünge des Antisemitismus als

eines sozialen Entlastungsmechanismus zu sehen (66). Dieser Mechanismus verschwand auch nicht in der Neuzeit, im Gegenteil – an die Stelle des Teufels trat der Gedanke an Weltschwörer, und der Antisemitismus gewann an Dimensionen wie Wirtschaft, Kultur und Politik und Rasse (67ff.). Darunter sieht der Vf. in dem rassistischen Antisemitismus die gefährlichste Form dieser Irrlehre überhaupt, dessen Entstehung unter anderen mit den Arbeiten von Graf Gobineau (1816–1881) und Eugen Dühring (1833–1921) zusammen hing und die vor allem in Deutschland schwere Folgen hatte. (77ff.).

Im vierten Kapitel folgt dann im Zusammenhang zu dem schon Gesagten die detaillierte Schilderung der wichtigsten historischen Ereignisse des deutschen Judentums von ihren Anfängen in römischer Zeit über mittelalterliche Kreuzzüge und Verfolgungen (81ff.) bis zur Emanzipation bzw. Assimilationsperiode (92ff.) und Faschismus (96ff.). In dem fünften Kapitel (106ff.) schildert der Vf. die Staatsgründung Israels und deren zionistische Vorgeschichte. Mit diesem Kapitel wird der historisch-deskriptive Kreis der jüdischen Geschichte geschlossen.

Im sechsten Kapitel fragt der Vf. dann, „wie die durch den Antisemitismus ausgelöste tiefe Verstörtheit im Zuge sozialpsychologischer und pädagogischer Praxis überwunden werden kann“ (118), und schlägt fünf pädagogische Prinzipien vor, die als Maßnahmen gegen den antisemitischen Stereotyp brauchbar sind. Als erstes betont er, dass es statt ‚gegen‘ Antisemitismus zu unterrichten angemessen ist, ‚über‘ das Judentum zu belehren und dass dieses Wissen nur im Dialog und durch ein ‚offenes Lernverhältnis‘ gefestigt werden kann (118f.). Als zweites geht es „um die Erarbeitung von Methoden und Hilfsmitteln auf den verschiedenen Schulstufen, aber auch im Bereich der Erwachsenenbildung, um den spezifischen Unterrichts- und Gesprächsstil zu finden, der einer Einführung in die jüdische Kultur angemessen ist“ (119). Als drittes schlägt der Vf. vor, dass man im Unterricht nicht vom anonymen Leiden der Juden ausgeht, da es abstumpfend wirkt, sondern in die Persönlichkeit vorstößt und „an den Widerfahrungen einzelner“ den jüdischen Weg verfolgt und mittels Interpretation, Projektion und Identifikation das Schicksal einzelner ‚erlebt‘ (121). An den dritten Punkt knüpft auch der vierte an – die einzelnen jüdischen Repräsentanten sollten wahrheitsgemäß dargestellt werden, damit die Schüler sehen können, wie wenig die Juden von ihren Mitbürgern und Zeitgenossen unterschieden werden können (122f.). Der fünfte Aspekt, den man im Auge behalten soll, ist vielleicht der schwierigste – die Wahrnehmung der sozialen Dispositionen und ‚Doppelzüngigkeit‘ samt dem Bewusstsein dafür, dass über Verfolger und Verfolgte wieder „ein Recht“ besteht, und dafür, wie verschiedene Generationen einander beeinflussen. (125).

Die schon in dem sechsten Kapitel vom Vf. angedeutete Problematik so einer Unterrichtsaufgabe wird in dem siebten Kapitel im Kontext der Unterrichtspraxis weiter behandelt (128ff.). Auch wenn der Vf. die Meinung vertritt,

dass „aller Unterricht in einer demokratischen Gesellschaft dem Aufbau einer gemeinsamen Sittlichkeit“ dient (128), seien jedoch zwei Schulfächer „wegen ihres exponierten Charakters“ näher zu betrachten – Politische Bildung, das das jüngste Fach des Bildungskanons ist, und Religionsunterricht, das wiederum als das älteste Fach im Schulwesen gilt (128). Das erste vermittelt laut dem Vf. Schlüssel zu kritischen Gegenwartsanalysen, „in denen die Nachwachsenen erkennen, dass das ‚Unbehagen in der Kultur‘ als sozialpsychologische Gegebenheit am billigsten durch die Gestalt eines erklärten ‚Feindes‘ oder ‚Sündenbocks‘ abzu-reagieren ist“ (130). Aber es ist vor allem der christliche Religionsunterricht, der „nicht selten jüdenfeindliche Vorurteile in den Heranwachsenden verankert hat“, der heute zum pädagogischen Pionier interkonfessioneller und interreligiöser Verständigung werden muss (133).

Eine Perspektive in der Frage von den Deutschen und den Juden wird von dem Vf. in dem letzten, achten Kapitel des Buches entworfen (134 ff.), in dem er betont, dass die „Ungeübtheit im Umgang mit Minoritäten“ in der deutschen Bevölkerung pädagogisch zu überwinden sei und dass dies „nur in einem generationenübergreifenden Lernprozess“ geschehen kann, weil „die Erzogenen immer unbewusst die Vorstellungen ihrer Erzieher weitertragen und daher nur langsam abgebaut werden kann, was das Verhältnis zwischen den Gruppen verzerrte und schließlich vergiftete“ (136 f.).

Das Ganze endet mit Zeittafeln, Statistiken wie u. a. Angaben über jüdische Dichter, Schriftsteller und Gelehrte im deutschen Sprachraum wie auch über die Nobelpreisträger jüdischer Herkunft sowie ein hebräisches Alphabet und Hundert Wörter auf Hebräisch (170–174), die neben der Auswahlbibliographie (175–178) und Register (179–180) dem Buch angehängt sind.

Zum Schluss ist dem oben gegebenen Überblick hinzu-zufügen, dass auch wenn der im Titel des Buches angegebene Anspruch einer ‚Einführung‘ in das Judentum in diesem Buch nicht erfüllt wird – da der viel zu kurze und undifferenzierte Überblick über das Judentum und seine Religion, der die ganze Geschichte des Judentums als „eine Kette von Entwürdigungen und Grausamkeiten“ darstellt und daher einseitig wirkt –, die in lebhaftem Stil weitergegebene informative und einfühlsame Beschreibung von Antisemitismus, dem Leben der Juden in Deutschland und den pädagogischen Konsequenzen aus dem Buch einen wertvollen Wegweiser für einen gesellschaftlichen Erkenntnisprozess macht, nach dem der Bedarf längst nicht verschwunden ist.

VanderKam, James C.: *The Dead Sea Scrolls Today*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing 2010. XVI, 260 S. m. Abb. gr. 8°. Brosch. \$ 21,00. ISBN 978-0-8028-6435-2.

Bespr. von Jörg Frey, Zürich.

Die Erforschung der Textfunde von Qumran und anderen Fundorten am Toten Meer hat enorme Fortschritte gemacht, seit 1991 der Zugang zu den vielen bis dahin noch unveröffentlichten Fragmenten, die lange nur den mit der Edition beauftragten Forschern zugänglich waren, freigegeben wurde. Nach der schnellen Herausgabe von Mikro-fiches und Faksimiles kam dann auch die offizielle Edition der zahlreichen noch unveröffentlichten Texte voran, und nachdem zwischen 1955 und 1982 nur sieben Bände in der Ausgabe der ‚Discoveries of the Judean Desert‘ bei Clarendon Press (Oxford) vorgelegt worden waren, erschienen zwischen 1990 und 2010 nun 32 weitere Bände. Damit liegt die offizielle Edition der Qumran-Texte praktisch vollständig vor. So existiert auch für die Diskussion der schon länger bekannten Texte und der übergreifenden Fragen nun eine völlig neue Basis, auf der die in den 1950er- und 1960er-Jahren erarbeiteten Sichtweisen neu geprüft und modifiziert werden konnten. James C. VanderKam, Professor für Hebrew Bible an der Notre Dame University bei Chicago, ist einer der weltweit renommiertesten Spezialisten für die Qumran-Texte und andere Überlieferungen des antiken Judentums (Henochtraditionen, Jubiläenbuch). Er ist zugleich Herausgeber einer Reihe von Qumran-Fragmenten (v. a. aus der Kategorie der Fortschreibungen biblischer Texte, der sogenannten ‚Parabiblical Texts‘) in der DJD-Editionsreihe. So hatte er die besten Voraussetzungen, schon Anfang der 1990er-Jahre eine Einführung in die damals breit diskutierten Fragestellungen zu schreiben. Dieses 1994 erschienene Werk ‚The Dead Sea Scrolls Today‘ war schon damals die solideste und ausgewogenste Einführung in die Qumran-Funde, sie wurde in sechs Sprachen übersetzt, u. a. auch von Markus Müller ins Deutsche, wo sie 1998 in einer UTB-Ausgabe als „Einführung in die Qumranforschung“ erschien.

Die nun vorgelegte 2. Auflage bietet gegenüber der Originalfassung behutsame Erweiterungen und Aktualisierungen, in knappen Texterweiterungen, v. a. einem Kapitel zur Bedeutung der Schriftrollen für die Forschung am antiken Judentum (S. 147–156), bibliographischen Ergänzungen und einem knappen Nachwort. Die generelle Einschätzung der Textfunde und ihrer Trägerkreise sowie ihrer Tragweite für die Bibelwissenschaft hat V. beibehalten; er vertritt auch angesichts der zuletzt massiver gewordenen (und oft publikumswirksam vorgetragenen) Infragestellungen der klassischen ‚Essener-These‘ mit guten Gründen eine flexible und modifizierte Essener-These, d. h. die Auffassung, dass die Trägerkreise der Qumran-Bibliothek (die keineswegs nur in Qumran lebten) mit der in antiken Texten genannten jüdischen Religionspartei der Essener/Essäer in Verbindung zu bringen sind (wobei für diese Bewegung selbst mit internen Differenzierungen und Entwicklungen zu rechnen ist).

Der Band bietet zunächst eine knappe Beschreibung der ersten Entdeckungen, der Fundhöhlen und der Ruinen von Qumran und ihrer Deutung durch den Ausgräber Roland de Vaux sowie in neueren Entwürfen. Gegenüber der The-

se, dass die Textfunde in den Höhlen mit der Anlage nichts zu tun hätten, und gegenüber den alternativen Deutungen der Ruinen als Fort (Golb), Villa (Donceel/Donceel-Voute) oder Landhaus (Hirschfeld) folgt er der Sichtweise der amerikanisch-jüdischen Archäologin Jodi Magness, die bei einer modifizierten Siedlungsschronologie den Zusammenhang von Texten und Anlage nach wie vor voraussetzt und die archäologische ‚Konsensthese‘ und den Zusammenhang zwischen den Benutzern der Anlage und den in den z. T. in Sichtweite davon gelegenen Höhlen gefundenen Texten verteidigt. Im umfangreichen zweiten Kapitel bietet V. einen ausführlichen Überblick über die in Qumran gefundenen Texte, die biblischen Handschriften (einschließlich Targumim sowie Tefillin und Mezuzot), die hebräischen und aramäischen Handschriften von bislang schon bekannten Apokryphen und Pseudepigraphen sowie dann v. a. der ‚neuen‘ Texte, der Bibelkommentare, der Regeltexte, der liturgischen, poetischen, weisheitlichen und eschatologischen Schriften, die – wie V. mit der neueren Forschung betont – keineswegs alle der literarischen Produktion der Qumran-Gruppe entstammen, sondern ein viel breiteres Spektrum der literarischen Produktion des Judentums der drei vorchristlichen Jahrhunderte repräsentieren, so dass nur ein begrenzter Teil der Texte als gruppenspezifisch (engl. meist ‚Sectarian‘) gelten kann.

Auf der Basis dieser Texte argumentiert V. für die vorsichtige Verbindung der in den Regeltexten erkennbaren Gemeinschaft mit den aus antiken Texten (Plinius d. Ä., Josephus, Philo) bekannten Religionspartei der Essener/Essäer, wobei er aus den Gemeinsamkeiten zwischen den Qumran-Texten und den antiken Essener-Referaten v. a. zwei signifikante Punkte benennt, die Vermeidung von Öl (da, wie die Qumran-Texte zeigen, Öl als Überträger von Unreinheit angesehen wurde) sowie das Verbot des Spuckens, das bei Josephus ebenso wie in den Strafkatalogen der Gemeinderegeln vorkommt. Während viele andere Gemeinsamkeiten allgemeiner erklärbar sind und manche Differenzen zwischen den Regeltexten der Gruppe und den Referaten der antiken Autoren auch der Erklärung bedürfen, machen diese beiden sehr spezifischen Punkte eine Verbindung (wenngleich keine völlige Identifikation) von Qumran-Gruppe und essenischer Bewegung wahrscheinlich, wobei für diese Gruppen mit einer inneren Vielfalt und auch einer Entwicklung der Vorstellungen und Organisationsformen im Lauf der gut 200 Jahre ihrer Existenz zu rechnen ist.

In einem vierten Kapitel beschreibt V. die Geschichte der Gruppe vor der Besiedlung von Qumran, ihre Ursprünge in den Widerstandsbewegungen der Makkabäerzeit und ihre priesterliche Überformung durch den ‚Lehrer der Gerechtigkeit‘ und dann, ab der gegen Ende des 2. Jh.s v. Chr. erfolgten Inbetriebnahme der Anlage von Qumran, die weitere Geschichte in den zwei Besiedlungsphasen bis zur römischen Eroberung im Jahr 68. Der zweite Teil dieses Kapitels skizziert dann aus den gruppenspezifischen Texten die Weltsicht und Praxis der Gruppe. Hier

fügt V. nun in der 2. Auflage ein Kapitel ein, das die Beziehung der Qumran-Gruppe bzw. der Essener zu den anderen jüdischen Religionsparteien und damit die internen Dispute zwischen den von Josephus beschriebenen Schulen der Pharisäer und Sadduzäer noch näher beschreibt.

Die beiden abschließenden Kapitel skizzieren die Bedeutung der Qumran-Texte für die Wahrnehmung der Text- und Kanongeschichte der Hebräischen Bibel und ihre Bedeutung für das Verständnis des Neuen Testaments an exemplarischen Punkten. Das Fazit im Blick auf die immer wieder heftig diskutierten Beziehungen zum Urchristentum lautet: „The major contribution of the Scrolls to New Testament study is to highlight the simple but profound fact that the uniqueness of the early Christian faith lies less in its communal practices and eschatological expectations than in its central confession that the son of a humble woman and a carpenter from Nazareth in Galilee was indeed the messiah and son of God... By claiming that the historical Jesus was the messiah, the Christians placed themselves farther along on the eschatological timetable than the Qumran Essenes, who were expecting their messiahs to come in the near future.“ (224).

Diese unspektakuläre, aber grundsätzliche Verhältnisbestimmung ist charakteristisch für V. Arbeitsweise. Man kann natürlich zu bedenken geben, dass die Neuauflage des Bandes von 1994 die neueren Entwicklungen der Forschung, die neueste Einbeziehung naturwissenschaftlicher Methoden, z. B. der Materialanalyse im Blick auf Keramik, Leder und Schreibertinte, aber auch die neueste Diskussion um die archäologische Deutung der Anlage von Qumran nur noch marginal berücksichtigt hat, andererseits ist seine Argumentation nach wie vor überzeugend, dass eine abgewogene und für Modifikationen offene Form der ‚Konsenshypothese‘ ungeachtet aller populären Aufgegragtheiten die meisten Indizien zu einem plausiblen Gesamtbild fügt, während z. B. die Vertreter einer Preisgabe der Verbindung von Textfunden und Ruine in ihrer Deutung der Anlage von Qumran einen wesentlichen Teil der verfügbaren Evidenzen ausklammern müssen. Die grundsätzliche Einführung von V. wird daher auch in ihrer zweiten Auflage viele Interessierte mit den wesentlichen Daten der Qumranforschung vertraut machen und zu vertieftem Weiterstudium einladen. Es gibt auch im deutschen Sprachraum keine ausgewogenere Einführung in die Qumranforschung.

Arbel, Yoav: Ultimate Devotion. The Historical Impact and Archaeological Expression of Intense Religious Movements. London & Oakville: Equinox 2009. X, 206 S. mit 43 Abb. gr. 8° Hartbd. = Approaches to Anthropological Archaeology [ohne Nummer]. Hardcover. ISBN 978-1-84553-226-0.

Bespr. von Ernst Axel Knauf, Bern.

This book, based on a Ph.D. dissertation supervised by Thomas Levy and David Goodblatt at the University of California, San Diego, is the most important individual contribution to the background of the first (66–73 CE) and second (132–135/136) Jewish Wars for years. Arbel [henceforward A.] explains better than anyone before why there was a second revolution against Rome even after the abysmal failure of the first. A., other than the series title might lead to expect, makes full use of both the written and the material culture databases.

Part I provides a solid historical-anthropological context for the Jewish Wars by offering “A Theory of Religious Intensification” (pp. 1–62). Based on a comparative study of the The People’s Crusade (1096 CE), the Pueblo Revolt in New Spain (1680 CE), the Cattle Killing in South Africa (1856–57), the Mahdi Revolt in Sudan (1881–1898), millenarian outbreaks in Christianity and present fundamentalist terrorism, A. develops an anthropological model of (collective¹) ‘Religious Intensity’ (p. 4–5):

“1. Societies facing severe threats to their life modes and ideological codes may resist through violent or non-violent reactions, and usually through a combination of both.

2. Exceptionally fierce opposition can be expected if religious values and practices are being threatened. Resistance leaders may define absolute goals, and a limited crisis may assume momentous proportions.

3. There is a close correlation between monotheism and religious intensity. Direct or indirect monotheistic influence is standard in intense religious theologies, including nativist millenarianism, which commonly rises as a hostile reaction to missionary activity.

4. Mass action triggered by intense religious movements invariably fails to meet its main objectives and often ends in disaster. Related fundamental changes will affect institutions, hierarchies, and cultural and ideological understanding. Ramifications will be of both immediate and long-term varieties.”

In the course of this first part, the author touches on ‘the religious logic of irrational choices’, Constantine’s conversion (and other cases of state-manipulated religion), the Koran, the ‘quest for immediate salvation’ and the ‘Judeo-Christian origins of millenarianism’, and finally ‘messianic hopes shattered’.

Part II, on the First Jewish Revolt against Rome (which he has erroneously ending in 70 CE), starts with Chapter 6 “Introduction: History, Archaeology and Religious Ideology” (pp. 63–69), where A. decides the open case between historians and archaeologists on who should lead our present scientific (or scholarly) construction of the past with a decisive ‘both!’, succinct remarks of the pitfalls and limitations of both disciplines, and a plea for interdisciplinary research. Chapter 7, “Uprising in Judea” (pp. 70–82), reviews ‘major disturbances in Judea between Herod’s death and the First Revolt’ and lists 11 of these (p. 73 Ta-

ble 7.1). There is rich archaeological evidence for Roman atrocities, though Judea was not fully depopulated until the end of the Second Revolt. Chapter 8 studies under the heading “Narrative of Crisis” (pp. 83–104) the non-ideological causes of the First Revolt such as ‘socioeconomic stress’ (nicely summarized by the flow diagram p. 85, Fig. 18), the performance of the Roman governors (with the next flow-diagram, p. 88 Fig. 19), ethnic tensions (diagram: p. 90, Fig. 21), and ‘personal agency’ (diagram of the “Charismatic Leaders Model”: p. 94, Fig. 22), and finally the “Impact of the Imperial Crisis” of 68–69/70 (diagram: p. 100, Fig. 23). The next two chapters deal with ‘religious intensification’. Chapter 9 “The Sacred Contract” (pp. 105–122) starts with the following paragraph:

“Jewish religious ideological resentment towards the Roman occupation of Judea reached its peak during the first century CE. Messianic figures, miracle makers, prophetic hermits, and charismatic preachers abounded throughout the province, along with revolutionary moral teachers and socioreligious reformers. Their promises of redemption from Rome and just retribution for the sinful elite were bound to draw large followings, and in many cases they did. At a difficult time, when the religious establishment seemed unable to provide answers, hope, or comfort, the charismatic preacher represented an attractive alternative, which neither the efforts of the moderate Jewish leadership nor brutal Roman suppression could quell. Religious zeal buttressed with historical memories and popular myths and intensified by political, economic, and social strain hazed the concrete reality of insurmountable Roman military advantage ... These elements or their variations can later be found at the core of sentiment and commitment in both major Jewish uprisings against Rome, and these wars were fought in and over the ideological landscape they created.”

Specifically, the chapter covers the ‘legacy’ of the Hasmonean revolt against the Seleucids, which looks like a great success in the literary record of 1–2 Maccabees², the phenomenon of zealotry, charismatic prophets, the ‘trust in divine intervention’, the role of the temple as an inspiring symbol of divine presence, the religious rhetoric of freedom, when *herut* ‘liberty’ became a synonym for ‘Passover’ (p. 113), and the emperor cult vis-à-vis the orthodox ‘aversion to imaginary art’. A. finds a trait of the ‘religious intensity’ from before the Revolt surviving in its aftermath in the guise of Jewish messianism (pp. 119–20). The diagram of the “Religious-ideological Intensification model” is presented on p. 121, Fig. 28.

Chapter 10 “Unearthing Religious Intensity” (pp. 123–140) covers the traits of the process, as reconstructed in the previous chapter, in the material culture record. A. comes up with the iconography of Jewish coins and ossuaries³, significant differences in the pottery used by neighboring

¹ Because A.’s interest is basical social, he does not make this important distinction. Whereas exited masses are always prone to acts of violence, the ‘religious intensity’ of men like St. Martin of Tours or St. Simeon the Stylite was quite peaceful.

² In fact, the ‘revolt’ failed utterly, and the Hasmoneans came to power as *condottiere* and allies of one or the other Seleucid factions that fought each other in the second half of the 2nd century BCE. But this was unknown to 1st century CE readers of history books.

³ A. missed the evidence of the ‘second burial custom’ that flourished in the two centuries BCE and CE for his point, viz. the attestation of widespread and intense belief in physical resurrection.

Jewish and pagan communities, the ‘soft limestone vessels’ which disappear among the Jews after the Second Revolt, domestic decorations, ritual baths and personal names. The final chapter 11 “Conclusions – Between Rome and Jericho” (pp. 141–150) tabulates the ‘recurring patterns of religious intensity’ in the cases of the ‘people’s crusade’, the ‘Pueblo revolt’, the South African ‘cattle killing’, the Mahdi revolt and the Jewish First Revolt (p. 142, table 11.1) and concludes (p. 145):

“Religious intensification among societies under foreign political, economic, and cultural pressure differs substantially from that found among isolated small-scale groups in free and affluent states ...”

The final diagram summarizes ‘religious intensity and historical impact’ (p. 146, Fig. 43), and “Key Points in the Archaeology of Religious Intensity” are arrayed (pp. 147–8). The concluding remarks⁴ “The Gates of Rome and the Walls of Jericho” (pp. 148–150) deserve to become compulsory reading material for theology, religious studies, ancient and Near Eastern historians (p. 150):

Religion “offers control, the partial fulfillment of the yearning of men and women for some power over their own destinies. People will do anything to maintain at least a semblance of such control, as the repercussions of its loss are terrifying. Standard religion teaches that prayer, rituals, good deeds, and sacrifice ... is to be rewarded, but the reward is rarely delivered at once and seldom answers to the particular needs of the hour. This is the source from which religious intensity draws its vibrancy, vitality, and appeal. Its associated movements are simply much better equipped to promise the transformation of these most human desires for control, justice, and retribution from amorphous and timeless to tangible and immediate. Tragically, as proven countless times by past historical experience and likely to be proven again in the future, they are also the least capable of delivering.

Turning to the future, I like to point out that Afghanistan was successfully pacified in the past by two conquerors only: Alexander the Macedon and Djingiz Khan, none of which left many Afghans alive – and this well before large parts of Afghan society succumbed to collective religious intensification.

Burns, Jeffrey: *The Music of Psalms, Proverbs and Job in the Hebrew Bible*. With an Audio-CD. Wiesbaden: Harrassowitz 2011. XIII, 495 S., 1 CD. 4° = Jüdische Musik 9. Hartbd. € 68,00. ISBN 978-3-447-06191-9. Bespr. von Rüdiger Bartelmus, Planegg.

Wer eine Lektüre des hier angezeigten Buches – ähnlich wie der Rez. bei der Annahme der Aufgabe, das Buch zu rezensieren – nur aufgrund eines durch den allgemein ge-

haltenen Haupttitel geweckten Interesses in Betracht zieht, wird schon bei der ersten Begegnung mit dem konkreten Werk in mancherlei Hinsicht überrascht sein. So ist der Band weit weniger voluminös als man angesichts des angekündigten Umfangs vermuten möchte: Die Seiten 164–490 finden sich ausschließlich auf der beigegebenen CD, die somit mehr ist als die in Aussicht gestellte „Audio-CD“. Weiters wird erst bei der Lektüre der ungewöhnlich viele Informationen bietenden Titelseite [in Zusammenspiel mit dem Vorwort „Jeffrey Burns“ (XIII)] klar, dass es sich um die posthume Edition eines Werks handelt, an dem der Autor bis zu seinem plötzlichen Herztod am 19. Dezember 2004 unermüdlich arbeitete; dementsprechend stellt denn auch Stephen Tree, einer der beiden Herausgeber (der andere ist David Bers) lapidar fest, das Buch sei „not yet brought to the degree of perfection“ (ebd.). Und schließlich erfährt man erst aus dem Untertitel „A Revised Theory of Musical Accents in the Hebrew Bible“ und den folgenden Angaben, worum es in dem Buch eigentlich geht: Es bietet eine „General Analysis“ zum angesprochenen Themenfeld, ergänzt um eine „Bibliography“, und die „CD with complete Text and Audio Files of musically reconstructed Psalms, Proverbs and Job“ bietet keine Mitschnitte von realen Vorträgen der Musik – sie ist vielmehr „Sung by Computer Speech Synthesis“.

Nimmt man den Untertitel „A Revised Theory of Musical Accents in the Hebrew Bible“ wahr, erinnert man sich als Älterer natürlich sofort an den Wirbel, den die Veröffentlichung des Buchs von Suzanne Haïk-Vantoura, *La musique de la Bible révélée*, 1976 kurzzeitig hervorrief – zugleich kommt ein leichtes Unbehagen auf, denn eine „endgültige“ Lösung des Problems, wie die masoretischen Akzente in der *Biblia Hebraica* in Musik umzusetzen seien, hatte auch Frau Haïk-Vantoura angeboten, ebenso einen Tonträger mit Beispielen. In der „Bibliography“ wird das erwähnte Werk denn auch aufgelistet – freilich nicht das Original, sondern nur die englische Übersetzung von Dennis Weber: *The Music of the Bible Revealed*, Berkeley, California, Bible Press, 1991. Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der Theorie von Frau Haïk-Vantoura sucht man indes seltsamerweise selbst in dem der „History of *t’ame hamiqra*“ gewidmeten Abschnitt (17–46) vergebens, obwohl dort Literatur bis 1996 verhandelt ist: Fürchtete der Autor (fürchten die Editoren), dass ihre neue Theorie einer kritischen Konfrontation mit den Ergebnissen von Frau Haïk-Vantoura (die der Rez. übrigens mitnichten für der Weisheit letzten Schluss hält) nicht standhalten könnte?

Angesichts all dieser Wahrnehmungen geht man mit einer gewissen Skepsis an die (im Hauptteil durch Hörbeispiele ergänzte) Lektüre des Buches: Schon bei der Rezitation bzw. Interpretation von Texten ist es ja im Prinzip unmöglich, die einzig wahre Artikulation resp. *die* Wahrheit herauszufinden (das gilt selbst bei zeitgenössischen Texten!) – in Bezug auf Musik, die in ihrer jeweiligen Realisation stets neue Gestalt annimmt, ist ein solcher

⁴ Like the whole English speaking world, A. presents the social background of Jesus as “a provincial carpenter’s workshop” (p. 149). More precisely, a *technitēs* is an ‘architect’ or a ‘master builder’, at least a ‘joiner’.

Anspruch absurd. (Nicht umsonst verwahrt sich ein Künstler wie N. Harnoncourt immer wieder dagegen, mit dem Etikett „Vater der Originalklangbewegung“ versehen zu werden. Er bemüht sich nicht um „Originalklang“, sondern allein darum, mit dem [z. T. nachgebauten] Instrumentarium der Entstehungszeit und auf der Basis von Erkenntnissen zu den Spieltechniken der jeweiligen Epoche die Musik von Monteverdi, Bach, Mozart, Mendelssohn u. v. a. in unserer Zeit neu erstehen zu lassen – in der Hoffnung auf diesem Weg dem Geist der Kompositionen eher gerecht zu werden als bei einer Aufführung mit modernen Mitteln: „Originalklang“ ist eine Chimäre).

Nun könnte man im Blick auf die formal eingeschränkte Themenstellung vermuten, dass Burns nicht ganz so pauschal vorgeht wie Haïk-Vantoura – geht es doch um die speziellen *t'ame hamiqra*, wie sie in den poetischen Büchern der Psalmen, der Sprüche und in Hiob erscheinen, die *t'ame emeth* (1; dort auch Erklärung des Akronyms). Aber die Sicherheit, mit der bereits im eben erwähnten ersten Kapitel nach der „Introduction“ (1–16) von einer seit der Entstehung der Texte bis heute stabilen Tradition ausgegangen wird, wirkt nicht nur angesichts der von B. selbst festgestellten unterschiedlichen „Present-Day Practice“ (44–46; s. a. 18) mehr als irritierend – hier zeichnet sich vielmehr bereits der Anspruch ab, *die* (einzig richtige) Lösung aller mit den Akzenten verbundenen Fragen gefunden zu haben. (B. hat vorweg freilich versucht, das Problem der von Region zu Region, ja von Gemeinde zu Gemeinde unterschiedlichen „Present-Day Practice“ durch einen Verweis auf die bis in der Barockzeit noch weitgehend fehlenden und erst später entwickelten Phrasierungszeichen zu relativieren. Dass diese Argumentation indes wie ein Taschenspielertrick wirkt, jedenfalls alles andere als plausibel ist, liegt auf der Hand. Denn die *t'ame hamiqra* sind ja Zeichen, die sich nach der Überzeugung von B. wie auch der übrigen Forschung – anders als die Zeichen der uns geläufigen Notenschrift – auf alle Dimensionen des musikalischen Vortrags beziehen. Wie anders könnte er sonst zu seinen „eindeutigen“ Lösungen kommen?). Und das zweite Hauptkapitel „Revised Theory and Practice of *t'ame hamiqra* in the Twenty-One Books“ (47–99) macht vollends deutlich, dass es B. um mehr als nur den sachgerechten Vortrag der Psalmen, der Sprüche und der poetischen Passagen in Hiob geht.

Selbst wenn man kein Anhänger der in der Moderne verbreiteten, u. a. mit dem Namen J. Derrida verbundenen extrem relativierenden Texttheorie ist, wird man als historisch-kritisch geschulter Exeget Bs'. Basisannahme kaum zu teilen vermögen: „We must (sic!) assume that the Biblical text contains all essential information for its performance“ (19; noch schärfer formuliert 165), schon gar nicht, wenn man kurz vorher den eher als ein Glaubensbekenntnis denn als eine wissenschaftliche Aussage einzustufenden Satz gelesen hat: „There can be no question that their (gemeint sind die *t'amim*) existence as sounds long predates their written form“ (18). Dass diese Behauptung zu-

mindest im Blick auf die Zeit der Übersetzung der Septuaginta nicht zutrifft, ergibt sich zwingend aus Bs'. eigenen Ausführungen zu Ex 22,12 (3f.). Aber auch die von B. durchaus registrierten Differenzen zwischen dem gut 1000 Jahre nach der Zeit der Entstehung der Septuaginta erstellten Aleppo-Codex und dem bald darauf entstandenen Codex Leningradense (132–136) sprechen nicht für die zitierte Überzeugung. Nicht umsonst versucht B., den im Rahmen dieses Vergleichs dokumentierten Widerspruch zur eigenen Basisthese u. a. durch eine Relativierung des Unterschieds zwischen *methegh* und *mer'cha* für wenig relevant zu erklären (137).

Mit der im letzten Satz vollzogenen Zitierung einiger weniger der im gesamten Buch verwendeten höchst eigentümlichen Transkriptionen ist ein weiterer Aspekt angesprochen, der den Rez. zu kritischen Bemerkungen zwingt: Es ist eine bei jüdischen Autoren verbreitete Unsitte, „selbstgestrickte“ Transkriptionen (bzw. ausgesprochen selten gebrauchte Termini) zu verwenden, die den Zugang zu dem jeweiligen Buch erheblich erschweren. (Soll auf diesem Wege den Gojim der Zugang zur Wahrheit erschwert werden?) Der Leser muss z. B. bis zu der Tabelle auf S. 48 vorgestoßen sein, um zu verstehen, dass dort, wo B. vom Zeichen „ethnakhta“ spricht, nichts anderes gemeint ist als der in neueren Grammatiken als *Atnāḥ*, *'Atnāḥ* oder *'Atnāḥ* (in der Grammatik von J. Blau – PLO.NS 12 – dasselbe in hebr. Lettern) vorgestellte Akzent, der schon bei Gesenius in der – in den drei genannten Beispielen leicht wieder zu erkennenden – Variante *Athnach* erscheint. Dass diese Feststellung mehr ist als eine Beckmesserei, ergibt ein Test mit Hilfe einer heute verbreiteten Technik: Gibt man die Buchstabenkombination bei Google ein, finden sich nur vier (!) Einträge zu „ethnakhta“, und zwei davon beziehen sich auf das Buch von B. Nicht dass der Rez. glauben würde, es gebe keine andere Methode zur Wahrnehmung der Wirklichkeit. Aber bei der Besprechung eines Buches, in dem der Computer als unfehlbarer Interpret des Bibeltextes vorgestellt wird, ist eine solche Anleihe bei der modernen Technik wohl erlaubt.

Dass die dem letzten Satz zugrunde liegende Behauptung nicht aus der Luft gegriffen ist, belegen die Ausführungen zur Entstehung des Audio-Anteils der beigegebenen CD. B. bzw. die Herausgeber erklären das Verfahren zur Produktion der Tonbeispiele folgendermaßen: „Rather than reproducing a recording of a human voice, like some programs before it, it (sc. das Computerprogramm) read the coded Hebrew text, including the *t'ame hamiqra*, processed this data in accordance with all necessary rules of Hebrew pronunciation and theory of *t'ame hamiqra*, and sent the resulting information to the computer's speech synthesizer, which sang the text just like a professional cantor – perhaps with a little less emotion, but with no errors and with absolute consistency“ (14). Diese Einschätzung mag aus der Sicht eines für das Marketing des „Max Synagogue“ Projekts zuständigen Mitar-

beiters zutreffend bzw. vertretbar sein – eine Person, die (zum Zweck einer kritischen Überprüfung des subjektiven Eindrucks des Rez.) ohne jede vorausgehende Information mit der Wiedergabe von Ps 1 konfrontiert wurde, kam zu einem völlig anderen Ergebnis: „Das könnte eine Koran-Rezitation sein, ist aber eine technisch miserable Aufnahme“. In der Tat steht schon allein das klappernde Geräusch, das zumeist zwischen den einzelnen Tönen vernehmbar ist, einem ungetrübten Höreindruck im Wege. Man kann nur hoffen, dass ein professioneller Kantor, der anhand der CD geschult wird, diese Geräusche nicht als essentiellen Bestandteil einer irrtumsfreien Wiedergabe des heiligen Textes versteht ...

Der hier zitierte Eindruck einer Person, die von all dem bisher Gesagten bzw. von der Existenz des Buchs von B. nichts wusste, ist nun aber geeignet, nach einer letzten kritischen Zwischenbemerkung eine Brücke zu den Aspekten bzw. Teilen des Buches zu schlagen, die der Rez. für einen wichtigen Beitrag zur Kenntnis der Wirkungsgeschichte der hebräischen Bibel bzw. des AT hält. Die Rezitation der jeweiligen Heiligen Schrift erfolgt(e) in den drei eng verwandten „Religionen des Buchs“ nach sehr ähnlichen Prinzipien (auch wenn im Bereich des Christentums der Sprechgesang bei der Verlesung des Evangeliums mittlerweile im Aussterben begriffen ist) – anders ist die erwähnte Assoziation wohl kaum zu erklären, zumal die befragte Person mit den Traditionen aller drei Religionen des Buchs vertraut ist. Die Frage, ob bzw. an welchen Stellen der Sprecher bei seinem Vortrag in der Intonation nach oben oder unten zu gehen hat, die Fragen, was betont und was unbetont zu intonieren ist bzw. wo Pausen im Vortrag gemacht werden sollen, werden auf der einen Seite in der muslimischen und christlichen Theorie-Tradition nicht wesentlich anders beantwortet als im Judentum. Auf der anderen Seite steht das Faktum, dass die reale musikalische Ausgestaltung in der Regel weniger von der religiösen Theorie gesteuert ist als vielmehr von den musikalischen Traditionen der Region abhängig ist, in denen der Kantor bzw. Priester oder Imam groß geworden ist. Selbst die zentralistisch organisierte katholische Kirche erlaubt afrikanischen Gemeinden andere Formen der Liturgie, als sie in Europa oder in den U.S.A. praktiziert werden: Ist das hinter dem „Max Synagogue“ Projekt stehende Programm einer Normierung der liturgischen Lesungen in den Synagogen nicht ein von einem ahistorischen Fundamentalismus in modernistischem Gewand gesteuerter Anachronismus? Will B., wollen die Autoren päpstlicher sein als der Papst?

Hätte sich B., hätten sich die Herausgeber darauf beschränkt, die unterschiedlichen Lesarten der *t'ame hamiq-ra* (bzw. der Akzente) in der jüdischen (und christlichen) Tradition darzustellen, die B. ja durchaus gut gekannt haben muss (wie der u. a. mit Faksimile-Beispielen ausgestattete historische Teil erkennen lässt), hätten sie diese mit ästhetisch akzeptablen Hörbeispielen „illustriert“ und daneben ihre Theorie präsentiert, wäre das Buch eine wohl

häufig genutzte Quelle zum Verständnis der liturgischen Entwicklungen in der jüdischen bzw. christlichen Tradition geworden und hätte auch Denkanstöße für eine erneute Auseinandersetzung mit einem stark vernachlässigten Zweig der Hebraistik geben können. In der vorliegenden Fassung sind die interessanten Informationen mit einem Wust von fundamentalistisch-spekulativen Behauptungen vermengt.

Möglicherweise ist es einer ähnlichen Sicht der Dinge zu verdanken, dass der Verlag nur die ersten 163 Seiten drucken ließ, den Rest dagegen ausschließlich über die CD zugänglich machte (die übrigens den ganzen Text bietet). Die ab S. 164 gebotene akribische „Musical Analysis of the Poetical Books“ gemäß den vorher entwickelten Theoremen ist in jedem Fall eher als ein Appendix einzustufen – für einen breiteren Leserkreis bietet dieser Teil keine relevanten Informationen: Psalm für Psalm, Textabschnitt für Textabschnitt ist entsprechend dem Wortlaut der BHS abgedruckt – freilich nach den Kriterien von B. rhythmisch gegliedert und unterlegt mit farblichen Hervorhebungen von Phänomenen, die dem Autor besonders wichtig erschienen. Am Anfang des Textes findet sich jeweils ein Button, mit dem man den Gesang der Computerstimme abrufen kann. Danach folgt jeweils eine Tabelle mit den verwendeten Akzenten – gegliedert nach unterschiedlichen „level“s – sowie ein mehr oder weniger ausführlicher, häufig von subjektiven Urteilen geprägter Kommentar zum vorher graphisch bzw. tabellarisch analysierten Text.

Summa: Im ersten – gedruckten – Teil finden sich v. a. im Abschnitt zur Geschichte des Psalmengesangs, aber auch im Abschnitt zur „Theory of t'ame emeth“ (100–151) Informationen, die für einen breiteren Leserkreis von Interesse sein sollten. So wie sich das Werk als Ganzes präsentiert, dürfte indes der Kreis derer, die das Buch nutzen, eher beschränkt bleiben.

Teppler, Yaakov Y.: Birkat haMinim. Jews and Christians in Conflict in the Ancient World. Transl. by Susan Weingarten. Tübingen: Mohr Siebeck 2007. X, 413 S. 8° = Texts and Studies in Ancient Judaism, 120. Lw. € 99,00. ISBN 978-3-16-149350-8.

Bespr. von Martin Vahrenhorst, Jerusalem.

„Den Verleumdern sei keine Hoffnung, und alle Ruchlosen mögen im Augenblick untergehen, alle mögen sie rasch ausgerottet werden. Und die Trotzigten schnell entwurzle, zerschmettere, wirf nieder und demütige sie schnell in unseren Tagen. Gelobt seist du, Ewiger, der du die Feinde zerbrichst und die Trotzigten demütigst.“ So lautet der geläufige Text der 12. Benediktion des Achtzehn-Bitten-Gebets in der Übersetzung von U. Kellermann (Das Achtzehn-Bitten-Gebet. Jüdischer Glaube in neutestamentlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 2007). Im Hebräischen nennt man

diesen Text „Birkat Ha-Minim“. Im Deutschen hat sich dafür der Name „Ketzersegen“ eingebürgert.

Dabei ist es alles andere als eindeutig, was das Nomen „Min“ eigentlich bedeutet. Der Verfasser der zu besprechenden Studie wertet eine ganze Bandbreite von Deutungen dieses Wortes (176–183) aus, dessen ursprüngliche Bedeutung „sort“ or „kind“ ist (176) – „... in this context it appears thousands of times in the Talmudic sources“ (ebd.). Damit läge von der Philologie her die Deutung am nächsten, nach der ein Min jemand ist, der einer bestimmten Gruppe angehört. „Wörtlich sind damit ‚Arten‘, besondere ‚Typen‘, und zwar von Juden, gemeint ...“ (K. Hoheisel, Art. Birkat ham-minim, RAC Suppl 2002, 2).

Shay J. D. Cohen und andere verstehen auf der Linie dieser Deutung die „Birkat Ha-Minim“ als Versuch der frührabbinischen Bewegung, das Gruppenwesen (sectarianism), das das Judentum zur Zeit des zweiten Tempels geprägt habe, überhaupt zu beenden: „The rabbis prayed that God destroy all those who persisted in maintaining a separatist identity in a world without a temple and in a society that was prepared to tolerate disputes“ (From the Maccabees to the Mishnah, Philadelphia 1989, 228).

Cohens Diktum vollzieht einen Forschungswandel mit, der sich mit den Arbeiten von Peter Schäfer und Reuven Kimelman verbindet. Er verabschiedet sich im Blick auf die Bedeutung der „Birkat Ha-Minim“ von der Meinung, der sog. Ketzersegen sei vor allem deshalb Teil eines der jüdischen Hauptgebete geworden, weil man mit seiner Hilfe die frühen Christen aus den Synagogen ausschließen wollte und konnte (klassisch formuliert bei I. Elbogen: „Es ist kaum daran zu zweifeln, dass unser Gebet sich tatsächlich auf die Christen bezogen hat, es bildete eines der Mittel zur völligen Scheidung der beiden Religionen“ [Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Frankfurt a. M. 1931, 36]).

Wie der Untertitel von Tepplers Studie „Jews and Christians in Conflict in the Ancient World“ vermuten lässt, führt der Gang der Untersuchung ihren Vf. zurück zur Sichtweise der älteren Forschung.

Es sind vor allem zwei Fragen, denen T. seine Aufmerksamkeit widmet. Zunächst sichtet er das aus über hundert verschiedenen Textzeugen bestehende Material unterschiedlicher zeitlicher und lokaler Provenienz mit dem Ziel, die älteste Version zu rekonstruieren. Sodann fragt er danach, gegen wen sich diese älteste Version eigentlich gerichtet habe, wer also die ursprünglichen Minim waren.

Beide Fragestellungen sind ausgesprochen komplex. Fast zu jedem Begriff in der Birkat Ha-Minim gibt es eine ganze Reihe an Varianten (14). Die mehr oder weniger sicher datierbaren rabbinischen Quellen bieten den Text nicht, sondern zitieren allenfalls seine Schlussformel, in der nun wiederum die Minim nicht erwähnt werden (9f.). Die frühesten Textzeugen sind nicht älter als das 8. bzw. 9. Jh. Aus den unterschiedlichen Versionen, die sie enthalten, destilliert T. zwei Grundtypen (26):

Combined version in the earliest prayer books	Combined version in the Cairo Genizah
For the apostates let there be no hope let all the <i>minim</i> perish in an (!) moment and may the dominion of arrogance be uprooted and crushed speedily in our days Blessed are You, Lord, who crushes the enemies and humbles the arrogant	For the apostates let there be no hope (if they do not return ...) (and may the dominion of arrogance be speedily uprooted in our days) and may the <i>notzrim</i> and the <i>minim</i> perish in a moment Blessed are You, Lord, who (crushes enemies/the wicked) and humbles the arrogant

In der Version aus den Genizafragmenten werden die *notzrim* erwähnt. Das ist die im Hebräischen übliche Bezeichnung für Christen, allerdings ist sie erst seit dem 4. Jh. in jüdischen Quellen verbreitet (54). T. hält sie für einen späteren Einschub in die Birkat Ha-Minim (61). Dieser Einschub erfolgte, weil sich das Profil der Minim im Laufe der Jahrhunderte verändert habe und man damit nicht mehr so eindeutig diejenigen identifizieren konnte, die ursprünglich im Blick waren, nämlich die frühen Christen (70).

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt der Untersuchung überrascht dieses Urteil. T. wird die Gleichsetzung von Minim und frühen Christen in einem späteren Teil seiner Untersuchung begründen.

Nach T. Rekonstruktion hat die ursprüngliche Version der Birkat-Ha-Minim wie folgt gelautet: „For [the minim] may there be no hope. And may all [...] perish in an instant (in a smaller number, in comparison to others) [and may the dominion of arrogance] be uprooted and crushed ... in our days. Blessed are You, Lord who [crushes the wicked/enemies and] humbles the arrogant“ (71).

Im zweiten Teil seiner Studie fragt T. nach dem historischen Kontext dieser Fassung. Die rabbinischen Quellen (bBer 28b–29a) weisen in die Zeit von Yavne, also in die Jahrzehnte zwischen der Zerstörung des Tempels und dem Bar Kochba Krieg (70–135). Zwar gibt es legendarische Überlieferungen, die die Abfassung des Achtzehn-Bitten-Gebets den Patriarchen oder Mose zuschreiben (79f.), die 12 Benediktion verbindet sich in den Quellen mit den Namen Shmuel HaQatan und Rabban Gamliel (II) von Yavne.

T. ist im Blick auf die historische Auswertbarkeit rabbinischer Quellen behutsam konservativ, d. h. er ist grundsätzlich bereit, dem Geschichtsbild, das aus den Quellen entsteht, zu trauen. So analysiert er die Überlieferungen über Shmuel HaQatan biographisch und kommt zu dem Ergebnis, dass er in der Epoche von Yavne gelebt und mit der dortigen Führungselite in Kontakt gestanden habe (98), dass er an der Entstehung der Birkat Ha-Minim mitgewirkt habe, sei hingegen nicht sicher auszumachen (99).

Mit dem Hinweis auf Yavne ist der frühestmögliche historische Kontext gegeben, den T. sodann untersucht. Dass Rabbinen und Minim Kontakt miteinander hatten, bezeugen die Quellen nicht vor dem Patriarchat Gamaliels (128). In seiner Zeit habe der „general struggle to correct society in the Land of Israel“ stattgefunden (132).

Was T. schon angekündigt hatte, nämlich dass die Birkat Ha-Minim sich gegen frühe Christen gerichtet habe, versucht er im Fortgang der Studie zu begründen. Dabei stellt sich das oben schon angesprochene Problem, dass es in den Quellen keine Definition gibt, wer oder was denn ein „Min“ ist. T. analysiert darum zunächst eine anderen Terminus der Benediktion: „dominion of arrogance“. In der Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden im Mittelalter sei dieser Begriff als Chiffre für das christlich gewordene römische Reich verstanden worden (135). Das gab es aber noch nicht, als die Birkat Ha-Minim im ersten Jh. entstand. In der Forschung ist z. B. von P. Schäfer (135, Anm. 3) vorgeschlagen worden, ursprünglich sei das römische Reich, die damalige Besatzungsmacht im Land, im Blick gewesen. Zwischen Rabban Gamliel und Rom haben aber, so T., nach Ausweis der Quellen gute Beziehungen bestanden (143), und außerdem hätten die frühen jüdischen Versuche, die Zerstörung des Tempels zu bewältigen, niemals Rom die Schuld an den Ereignissen gegeben, sondern diese beim jüdischen Volk selbst gesucht (142). Darum sei es nicht denkbar, dass man in der Epoche von Yavne Rom in einem so negativen Licht gesehen habe (147).

Hier stellt sich natürlich die Frage, ob die rabbinischen Quellen die tatsächlich vorhandenen Einstellungen im ausgehenden ersten Jh. zutreffend spiegeln. Man muss damit rechnen, dass es sich dabei um Versuche späterer Zeiten handelt, das Judentum weitestgehend zu entpolitisieren und als Größe erscheinen zu lassen, die dem Imperium in keiner Weise gefährlich werden möchte. Ob dies in der Periode zwischen den beiden Aufständen tatsächlich der Fall war, darf man zumindest in Frage stellen.

Nun hat es in dieser Zeit nachweislich eine Gruppe gegeben, in der der Begriff der Königsherrschaft eine prominente Rolle gespielt hat, nämlich das frühe Christentum, mit seiner Rede von der Königsherrschaft der Himmel (148 ff.). Dieses Syntagma findet sich auch häufig in rabbinischen Quellen (nach T.s Ansicht später mit deutlich antichristlichem Akzent [S. 149, Anm. 59]). Vor allem Matthäus habe es polemisch gegen das ihm zeitgenössische Judentum verwendet (153). Er habe das Reich Gottes mit der Kirche identifiziert (149).

Hier zeigt sich eine Schwäche von T.s Arbeit, die den Umgang mit den neutestamentlichen Quellen auch im Folgenden betrifft. Er führt so gut wie keine Diskussion mit der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung und harmonisiert die Texte des NT in einer Weise, die der zeitlichen, lokalen und theologischen Vielfalt dessen, was sich zum neutestamentlichen Kanon entwickeln wird, nicht gerecht wird. Das ist besonders schade, weil gerade T.s Ansatz zum Gespräch zwischen neutestamentlicher Wissenschaft und Judaistik reizt. Dieses Gespräch kann aber nur dann fruchtbar geführt werden, wenn beide Seiten mit dem den Quellen entsprechenden methodischen Handwerkszeug umgehen.

Die Rabbinen von Yavne hätten ihrerseits auf die christliche Polemik polemisch reagiert und die christliche Königsherrschaft der Himmel als Königsherrschaft der Überheblichkeit gebrandmarkt (154; 161).

Mit diesem auf die frühen Christen weisenden Ergebnis ist der weitere Gang der Untersuchung vorgezeichnet, und T. wendet sich der Auslegung des Begriffs „Min“ zu, indem er die tannaitischen Quellen auf Abwehrreaktionen

gegen Minim befragt. Daraus könnte sich eine klarere Profilierung dieser Gruppe ergeben, die ihrerseits zur Klärung des Begriffs in der Birkat Ha-Minim betragen würde (183 ff.). Ich nenne kurz die Aspekte, die in den Quellen zur Sprache kommen, und bespreche dann zwei Beispiele ausführlicher, um T.s Methode deutlich zu machen: 1. Die Farbe der Kleider beim Gebet (mMeg 4,5 [190 ff.]), 2. Die Form der Gebetsriemen (mMeg 4,5 [193 ff.]), 3. Die Bestimmung des Monatsanfangs (mRH 2,1 [203 ff.]), 4. Schlachtungsriten (mHul 2,9 [213 ff.]), 5. Details des Tempelkultes (mPar 3,3 [217 ff.]). Dazu kommen noch zwei längere Abschnitte über die Bücher der Minim (250 ff.) und die Frage nach zwei Mächten im Himmel (297 ff.).

Zu 1.: „Wer sagt: ‚Ich trete nicht in bunten Kleidern vor die Lade‘, soll auch nicht in weißen Kleidern hintreten...“. Diese Regelung der Mischna, die nicht direkt mit den Minim in Verbindung gebracht wird (das tut erst die Fortsetzung [Bsp. 2]), wendet sich gegen Menschen, die ausschließlich in weißen Kleidern das öffentliche Gebet anführen wollen. Weiße Kleider schreibt die Tora dem Hohenpriester am Yom Kippur vor. Aus den Essenerberichten des Josephus ist bekannt, dass die Essener nur in weißen Gewändern gebetet haben (Bell II, 8,3-7). Für T. ist es – warum auch immer – „inconceivable that the Essenes were suspected of minut“ (191). Also bleibt nur eine Verbindung zum frühen Christentum übrig, die T. in der Johannesoffenbarung findet, denn nach Offb 3,4 und 7,9 tragen die Gerechten weiße Gewänder (191). Auch Jesus sei bei der Verklärung als weißgekleidete Gestalt gesehen worden (Mt 17,2 [nach T. auf Basis von Jes 1,18]).

Es ist zumindest fraglich, ob diese ganz unterschiedlich gearteten Texte Rückschlüsse auf die Gebetspraxis der frühen Christen im Land Israel zulassen. Raschi und andere Ausleger des Mittelalters haben die Vorschrift der Mischna als antichristliche Vorschrift gedeutet – aber von den von T. beigebrachten Quellen her spricht nichts dafür, dass die Tannaiten hier einen christlichen Usus vor Augen hatten. Warum sollten sie nicht gegen Angehörige einer jüdischen Gruppe polemisiert haben, von denen wir zumindest wissen, dass sie weiß getragen haben sollen, und die dann durch ihre Kleidung auf ihrer Gruppenidentität beharrt hätten?

Zu 5: Mischna Para 3,3 beschreibt einen etwas sonderbaren Ritus, den Rabbi Josse mit folgender Begründung abändert: „Give not the minim reason to cavil“. Dabei ist umstritten, was genau die Minim nicht tun sollen: sollen sie nicht spotten (wie T. meint), sollen sie nicht „herrschen“ (Levy IV, 427 so Albeck z. St.)? Folgt man T.s Deutung, dann machen sich die Minim über ein zugegebenermaßen seltsames Ritual lustig. „There was only one element whose very existence and nature hung on the delegitimation of the existence of the Jerusalem Temple, and more especially the cult of sacrifices [...]. This element was the messianic faith which was growing within

Jewish society at the end of the Temple period: – Christianity” (224). Damit ist klar, dass sich auch diese Mischna gegen Christen richtet und mit den Minim nur Christen gemeint sein können. Aber wird T.s Deutung den differenzierten Stellungnahmen zum Tempel und seinem Kult im NT wirklich gerecht? Vertreten alle Stellen, die T. zitiert (Mk 13,2; 11,17; Joh 4,21; Mt 12,7 und der Hebräerbrief) in Bausch und Bogen eine „de-legitimation“ des Tempels? Könnte aus manchen nicht auch die Trauer über den verlorengegangenen Tempel sprechen oder der Versuch, dem zerstörten Tempel etwas Neues als Ersatz gegenüberzustellen? Haben jesugläubige Juden nicht 40 Jahre lang mit und im Tempel gelebt? Wie dem im Detail auch sei, die neutestamentliche Forschung ist seit langem weit darüber hinaus, alle vermeintlich tempelkritischen Stellen im NT im Licht des Barnabasbriefs zu lesen.

Spricht die hier zur Debatte stehende Mischna überhaupt von einer Pauschalkritik am Tempel? Hat es nicht Auseinandersetzungen unterschiedlicher Gruppen über die Durchführung von Tempelritualen gegeben?

T.s Studie zeichnet sich durch hohe Stringenz aus. Diese hat allerdings den Preis, dass die Quellen auch sagen müssen, was der Vf. der Studie meint. Es ist T.s Verdienst, die Aufmerksamkeit der Forschung auf jüdische Reaktionen auf das entstehende Christentum zu richten. Die „Birkat Ha-Minim“ aber allein in diesem Licht auszuwerten, wird der Komplexität der Quellen nicht in vollem Umfang gerecht. „History is always messy“ – dieses Diktum darf wohl auch für die Geschichte des sog. Ketzersegens gelten.

Schroer, Silvia: Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern. Band 3: Die Spätbronzezeit. Fribourg: Academic Press 2011. 457 S. m. Abb. 8°. Hartbd. € 58,00. ISBN 978-3-7278-0.

Bespr. von Winfried Thiel, Bochum.

Der erste Band des ambitionierten Werkes (IPIAO) mit dem Untertitel „Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit“ erschien unter der Federführung von S. Schroer und O. Keel im Jahre 2005 (vgl. OLZ 102 [2007] 57–61). Seit dem zweiten Band zeichnet S. Schroer allein für die Verfasserschaft. Er wurde erfreulich rasch im Jahre 2008 veröffentlicht („Die Mittelbronzezeit“, vgl. OLZ 105 [2010] 55–57). Dieser Erscheinungsabstand von drei Jahren ist auch für den dritten, hier anzuzeigenden Band eingehalten worden. Entgegen der Vorausplanung ist es jedoch gelungen, das relevante Material in einem Band unterzubringen und damit die Teilung in zwei Halbbände zu vermeiden. Bei dem noch ausstehenden vierten Band, der „Die Eisenzeit bis zum Ende der Persischen Herrschaft“ sowie das „Gesamtregister“ umfassen soll, wird dies wohl aber nicht zu umgehen sein.

Wie in den vorausgehenden Bänden sind Kartenausschnitte des Alten Orients und eine tabellarisch gestaltete Aufstellung der „Leitmotive der Ikonographie Palästinas/Israels“ für die jeweilige Epoche in das Buch eingebunden. Wie bisher ist das Werk in eine einführende Darstellung der Kulturepoche und in den Katalogteil mit den Umzeichnungen und den Beschreibungen der dargestellten Objekte gegliedert.

Der erste Teil (9–75), der die Darbietung der aus den abgebildeten Objekten erhobenen Befunde sowie ihrer geschichtlichen Hintergründe und Umstände bietet, bespricht die Spätbronzezeit (SB) hinsichtlich ihrer Datierung (SB I 1550–1400a, SB IIA 1400–1300a, SB IIB 1300–1250/1150a), ihrer Hauptorte, der kulturgeschichtlichen Erträge des archäologischen Befundes und der kulturgeschichtlichen Horizonte, der Themen der Bildkunst und der biblischen Bezüge. In der SB gehörten „Palästina/Israel“, das Ostjordanland und weite Gebiete Syriens in den Bereich der Verwaltung und der kulturellen Einwirkung Ägyptens. Diese Epoche „ist im Wesentlichen durch die Überlagerung oder das Nebeneinander der einheimischen, d. h. der kanaanäischen, und der ägyptischen Kultur geprägt...“ (14). Daher sind die meisten der abgebildeten und ausgewerteten Objekte ägyptisch oder ägyptisch beeinflusst. Der in Bd. 2 noch ausführlich dargestellte „Kontakthorizont Vorderasien“ (II, 45–54) rückt in Bd. 3 an den Rand und wird in dem Abschnitt „Autochthone Traditionen zwischen Ägypten und Vorderasien: Kontinuität, Wandel und neue Einflüsse“ (50–59) berücksichtigt. Im Vergleich zur Mittelbronzezeit zeigen sich Anzeichen des Niedergangs: Die Zahl der Siedlungen nimmt ab, und die Bevölkerungsmenge ist rückläufig. Um 1200 erschüttert eine Serie von Stadtzerstörungen das Land, ausgelöst durch innere Konflikte wie durch das Auftreten neuer Mächte. Spätestens um 1150 ist die ägyptische Herrschaft zusammengebrochen.

Für Ägypten selbst stellte die SB in vieler Hinsicht eine Blütezeit dar. Die Herrschaft über „Palästina/Israel“ wurde ausgebaut, die Verwaltung gefestigt. Die Wirtschaft florierte. „In keiner anderen Phase des ägyptischen Geschichte wurde soviel gebaut wie in der 18. Dyn.“ (21) An Entdeckungen, Erfindungen und weit gespannten, geradezu wissenschaftlichen Interessen lässt sich die Innovationskraft dieser Epoche ermessen. „Eine Blütezeit stellt das Neue Reich auch für die Kunst dar, die ganz neue Gattungen und Ausdrucksformen schafft...“ (21) In der Religion bekommt die individuelle Bindung an die Gottheit, die persönliche Frömmigkeit, eine vorher ungekannte Bedeutung. Der König versteht sich als Schützling der Götter und als Vollstrecker ihres Willens. Der Tempelbau gewinnt an Größe und Massigkeit, „die Monumentalität ist nun das herausragende Kennzeichen der Baukunst“ (24).

Die Expansionspolitik Ägyptens, ebenso aber auch friedliche Kontakte mit der Außenwelt (Korrespondenzen, Verträge, Handel) verstärkten die Öffnung des Reiches und den Kulturaustausch mit den Nachbarvölkern. Dieser

war durchaus zweiseitig: Nicht nur Ägypter hielten sich zeitweilig in Vorderasien auf, auch zahlreiche Asiaten sind in Ägypten belegt. Sie brachten jeweils ihren kulturellen Standard und ihre religiösen Vorstellungen mit. Tempel und andere Zeugnisse ägyptischer Gottesverehrung finden sich vor allem in den Verwaltungs- und Militärzentren der asiatischen Provinzen. Von dort gelangten Götter und Göttinnen auch nach Ägypten: „Reschef hatte einen Tempel im Delta, Horon ... wurde in der Nähe von Giza verehrt, Qedeschet trat neben die ägyptische Hathor. Göttertypen wie Baal und Seth befanden sich in einem anhaltenden Verschmelzungsprozess ... Anat und Astarte (werden) als schützende Begleiterinnen des ägyptischen Königs erwähnt ...“ (26).

In Vorderasien entwickelte sich die soziale Hierarchisierung „zugunsten einer Elite, die Zugang zu Macht und Reichtum hatte“ (28). Die ^cApiru der Amarna-Briefe waren „Wirtschaftsflüchtlinge“ (30), und bei den Schasu dürfte es sich „um die schon seit der MB-Zeit nomadisierenden Abwanderer von Städten handeln“ (31). Die Seevölker waren möglicherweise „verarmte Bevölkerungsgruppen, die ihren Lebensunterhalt nur noch mit Piraterie aufbringen konnten“ (28). Diese Annahme ist schwerlich ausreichend, denn nicht zuletzt durch die Seevölker geht um 1200a die Staatenwelt der SB weitgehend zugrunde.

Unter „Themen der Bildkunst“ bespricht die Vf. ikonographische Zeugnisse der ägyptischen Königstheologie und der Götterwelt ebenso wie die einheimisch-vorderasiatischen Traditionen. Aus der Fülle der hier dargebotenen Erkenntnisse können nur einzelne Beispiele ausgewählt werden. So fällt auf, dass in „Palästina/Israel“ „die religionsgeschichtliche Wende unter Echnaton keine Auswirkungen gehabt zu haben“ scheint (46). Ebenso dürfte der Einfluss ägyptischer Totenweltvorstellungen in „Palästina/Israel“ nur sehr schwach gewirkt haben. Die Macht des Königs, vorzugsweise als Kämpfer dargestellt, wird gesteigert: Er „ist wie ein Gott, unangreifbar, unverletzlich, unendlich überlegen“ (40). Einheimische (kanaanäische) religiöse Traditionen bleiben erhalten, werden aber teilweise abgeschwächt oder mit ägyptischen Vorstellungen kombiniert (Baal – Seth). Eine Neuerscheinung der SB ist die Göttin Qedeschet, ein vorderasiatischer Typus, der auch in Ägypten Aufnahme findet und dabei stark verändert wird. Auch die hurritisch-hethitische Götterwelt war in „Palästina/Israel“ bekannt, doch blieb ihr Einfluss begrenzt. Auswirkungen von hier und/oder Ägypten dürften jedoch in der Sonnentheologie von Jerusalem zum Tragen gekommen sein.

Die kanaanäische Vegetationsgöttin verliert in der SB an ikonographischer Bedeutsamkeit, dürfte in der persönlichen Frömmigkeit aber ihren Platz behalten haben. Überhaupt steht dem „Abgleiten der autochthonen, weiblichen Symbole von teureren und dauerhafteren Bildträgern auf Bildträger aus Ton ... eine markante Aufwertung männlicher Symbolik gegenüber“ (58). Dabei rückt der Motivkreis von Kampf, Krieg und Herrschaft in den Vorder-

grund und überlagert andere, traditionelle Vorstellungen. Es lässt sich „eine starke Patriarchalisierung und Militarisierung“ (74) feststellen.

„Biblische Bezüge“ macht die Vf. in weitem Umfang ausfindig (59–75). Sie bespricht u. a. die Themen „Tiere als königliche Wächter und Bezwingen“ (komplexe Löwenmetaphorik, Rolle des Stiers), „Ägyptische Dominanz- und Triumphsymbolik“ (rituelles Schießen und Schlagen, Übergabe des Siegeschwertes, Erschlagen der Feinde), „Der König als loyaler Sohn der Gottheiten“ (Krönung, Protokoll, Thron, Sitzen zur Rechten Gottes als Symbol der Gleichstellung – ein Motivkreis, der bis in das Neue Testament hinein wirkt), „Liebe(sgöttin) und Tod“ (bes. im Hld, Baumgöttinnensymbolik), „Thronende Herrscher, thronende Götter“ (Vorstellung eines thronenden höchsten Gottes: Jes 6,1, Kerubenthroner), „Leerer Thron, Sonnengott, Berggott, Sturmgott, Herr der Wildnis“ (leerer Kerubenthron im Tempel von Jerusalem, geflügelte Mischwesen). Bemerkenswert ist es, dass der König bei aller Nähe zu Gott „doch nicht vergöttlicht und als Gott verehrt (wird), weder zu Lebzeiten noch nach seinem Tod. Er ist Mittler zwischen dem Volk und Gott, aber ein eigentlich sakrales Königtum scheint daraus nicht abgeleitet worden zu sein ...“ (65). Zu der Wirkung des Gottes Ptah vermerkt die Vf. Ähnlichkeiten zwischen dem „Denkmal memphitischer Theologie“ und Gen 1: „Beide Texte führen in einer *summa theologiae* die gesamte Schöpfung auf einen Gott zurück, betonen das Sprechen („und Gott sprach“) als Schöpfungsmodus und lassen die Schöpfergotttheit am Ende ausruhen.“ (69).

Der Katalogteil nimmt den größten Raum im Buch ein (76–415). Er umfasst unter den Nummern 553–993 insgesamt 441 abgebildete und erklärte Objekte. So gern man einen ungeteilten Band über die SB zur Hand hat, so bedauerlich ist die Kleinheit der Umzeichnung bei manchen Objekten. Das fiel mir besonders unangenehm auf bei Abb. 2 (S. 39), No. 604, 668, 941, 947. Die Kommentierung beschreibt und erklärt die Objekte minutiös. Wie in den vorhergehenden Bänden schließt sich jedes Mal ein Apparat mit Angaben über Herkunftsort, Datierung, Art des Objekts, Maße, Aufbewahrungsort und Veröffentlichungen an. Besonders dankenswert erscheint mir die abschließende Zusammenstellung der Parallelen, die die Weiterarbeit erleichtert.

Einige Bemerkungen, die fast ausschließlich den sorgfältigen Text des Katalogs betreffen, seien zum Ende gestattet: Die Angabe „Ziffer 2005“ auf S. 56 Z. 5, S. 374 (zu No. 947) Z. 16 und S. 388 (zu No. 962) Z. 4 blieb mir unverständlich. – No. 612 Z. 5f. „Ein Gefallener liegt unter dem Wagen, einer flieht mit abwehrend erhobenem Arm“ formuliert eine *contradictio*. – No. 651 *ntr nfr nb B.wj* ist nicht in die Kartusche einbeschrieben, sondern steht links daneben und darunter. – No. 697 Z. 11 *uit=f* ist schwerlich korrekt. – No. 724 Z. 4 Das Wort Patäken sollte hier erklärt werden. Der Rückverweis auf No. 560 ist wohl ein Irrtum. Die Wortbedeutung wird erst zu No. 784 mitge-

teilt. – No. 778 Z. 5 „Charvát 1980“ fand ich nicht im Literaturverzeichnis. – No. 886 Zur Figurenkonstellation auf der Stele von el-Bālū^c meint die Vf., „dass der Fürst in Begleitung einer Schutzgöttin dem Gott links seine Aufwartung macht“ (Z. 13f.). Die Gestalt in der Mitte interpretiert sie (mit Staubli) als einen Schasu-Fürsten. Die kosmischen Symbole auf dessen Schultern finden indes keine Beachtung. – No. 907 Z. 3f. *nb t3.wy* steht kaum vor dem Uräus, sondern ober- und unterhalb von ihm. Das Zeichen über dem Uräus ist eher *nb* als die Sonnenscheibe, vgl. No. 908. – No. 934 Besonders interessant ist die hier abgebildete, „in jeder Hinsicht ungewöhnliche und herausragende Bronzefigur“ (Z. 2f.) aus Hazor, die wohl ein Kultbild Baals darstellt. Auf seiner Kappe ist ein sonst für die Göttin charakteristisches Motiv (an einem Baum sich aufrichtende Ziegen) dargestellt. – No. 941 Z. 10 Es ist eher ein Speer als ein Pfeil, der den Löwen durchbohrt. – No. 968 Z. 16 Der Verweis auf No. 695 ist sicher irrig. – No. 977 Z. 3 Nicht das Räucheraltärchen steht „direkt unter der Sonne“, sondern der Thron, unter diesem erst der Räucheraltar.

Verzeichnisse und Register schließen das Werk ab. Gespannt sieht man den beiden Halbbänden über die „Eisenzeit“ mitsamt dem Gesamtregister entgegen.

Talmon, Shemaryahu: Text and Canon of the Hebrew Bible. Collected Studies, Winona Lake: Eisenbrauns 2010. XII, 549 S. gr. 8°. Hartbd. \$ 54,50. ISBN 978-1-57506-192-4.

Bespr. von Martin Rösel, Rostock.

Der anzuzeigende Band sammelt 18 unterschiedlich lange Aufsätze von S. Talmon, die in einem Zeitraum von fast 50 Jahren (1955–2002) in oft schlecht zugänglichen Publikationen erschienen sind; es ist daher sehr zu begrüßen, dass sie nun gesammelt vorliegen. Kurz nach Veröffentlichung des Buches ist der Autor im hohen Alter von 90 Jahren gestorben; er hat sich vor allem einen Namen als Herausgeber des Hebrew University Bible Project gemacht und innerhalb des Projekts das Buch Ezechiel bearbeitet.

Es handelt sich um den insgesamt vierten Sammelband mit Aufsätzen Talmons, angeordnet um die Themen „Text“ und „Kanon“. Dabei kommt allerdings den Fragen der Textüberlieferung, Textgeschichte und Textkritik der deutlich größere Anteil zu; die Kanonfrage wird explizit nur im letzten Aufsatz thematisiert: „The Crystallization of the ‚Canon of Hebrew Scriptures‘ in the Light of Biblical Scrolls from Qumran“ (S. 419–442). Hier wird entwickelt, dass sich der hebräische Bibelkanon in einem längeren Prozess im Gebrauch der Gemeinden nach der Tempelzerstörung herauskristallisiert hat, ohne dass es konkrete Entscheidungen irgendwelcher Gremien gegeben habe. Die Qumran-Gemeinde belege, dass ein synagogaler, opferloser Gottesdienst keinen festen Kanon brauchte. Woher die

rabbinische Anordnung der 24 Bücher kommt, bleibt letztlich unklar. Aus den Qumran-Schriften sei überdies das Konzept einer „living Bible“ belegt, was sich etwa an der veränderten Reihenfolge der Psalmen und abweichenden Textformen in 11QPs^a ablesen lasse. Dies wird in dem Artikel „Pisqah Be'emša' Pasuq and the Psalms Scroll from Qumran Cave 11 (11QPs^a)“ weiter ausgeführt (S. 369–382, aus dem Jahr 1966 stammend). Es handelt sich dabei um Abschnittseinteilungen des masoretischen Textes, die nicht wie üblich mit Versenden zusammenfallen; die Masora parva zu Gen 4,8 verweist auf 28 solcher Fälle (Mp zu Gen 35,22: 35 Stellen). Zwar ist keine einlinige Erklärung des Phänomens möglich, doch zeigt sich laut T., dass diese Signale offenkundig auf inhaltlich verwandte, andere Textstellen hinweisen sollen; im Fall von Ps 151 auf die entsprechenden David-Erzählungen im Samuelbuch.

Der inhaltlich wichtigere Aspekt der Aufsatzsammlung ist die Positionierung des Autors hinsichtlich der Frage eines „Urtextes“ der Schriften der hebräischen Bibel, die ja auch für die Methodik der Textkritik von entscheidender Bedeutung ist. Die Entwicklung in der Theoriebildung T.s wird durch zwei Aufsätze markiert, die wie ein Rahmen um die textorientierten Arbeiten gruppiert sind: „The Textual Study of the Bible: A New Outlook“ (S. 19–84) stammt aus dem Jahr 1975 und signalisiert ein vorsichtiges Abweichen von der Lokaltextheorie F.M. Cross⁷; in dem Aufsatz „Textual Criticism: The Ancient Versions“ (S. 383–418) aus dem Jahr 2000 wird vollends deutlich, dass T. nun der Theorie P. Kahles folgt, wonach die Annahme eines Urtextes nicht möglich ist; S. 403–409 setzt er sich explizit mit F. M. Cross auseinander. Die den Aufsätzen vorangestellte „Introduction“ (S. 1–17) erläutert ebenfalls diesen Grundansatz; hier hätte man sich allerdings eine intensivere Diskussion mit der aktuellen Forschungslage gewünscht. In der Darstellung T.s entsteht das Bild, wonach die frühen Texte die Vielfalt der Lesarten belegen, in späterer Zeit seien dann die uniformen Texte der drei Glaubensgruppen (Masoretischer Text, Samaritanus, Septuaginta) entstanden. In methodischer Hinsicht ist festzuhalten, dass sich oft genug keine hinreichenden Kriterien für die Ursprünglichkeit einer Lesart finden lassen, dann dürfen keine Urteile über Ursprünglichkeit und Sekundarität getroffen werden, sondern die Lesarten hätten je für sich als „genuine pristine traditions“ zu gelten (S. 413).

Besonders der umfangreiche erste Aufsatz liefert eine Fülle von Material, durch das deutlich werden soll, dass es in sehr vielen Fällen nicht möglich ist, über die Herkunft und Natur von „Varianten“ zu entscheiden und sie für textkritische Urteile zu benutzen. Die danach folgenden Arbeiten beschäftigen sich mit textkritischen Problemstellungen und lassen sich zumeist so verstehen, dass sie die genannten Grundbeobachtungen T.s in vielfältiger Hinsicht belegen sollen. So werden etwa in dem Beitrag „Oral Tradition and Written Transmission, or the Heard and Seen Word in Judaism of the Second Temple Period“ (S. 85–

124, aus dem Jahr 1989) Beispiele dafür gegeben, dass Stoffe eine parallele mündliche und schriftliche Überlieferung haben können, die sich wiederum beeinflussen konnten, so dass die Suche nach einer schriftlichen Urversion aussichtslos ist. Lesenswert ist auch der folgende Aufsatz „The Paleo-Hebrew Alphabet and Biblical Text Criticism“ (S. 125–170; zusammengestellt aus Beiträgen aus den Jahren 1981 und 1985). Hier wird eine Fülle von Beispielen für die Vertauschungsmöglichkeit von Konsonanten gegeben, die sich nur von der Verwendung althebräischer Schrift her erklären lassen. Die beiden Aufsätze „Synonymous Readings in the Masoretic Text“ (S. 171–216; 1961) und „Double Readings in the Masoretic Text“ (S. 217–271; 1960) stellen ebenfalls eine reiche Auswahl von Varianten vor, die nach Ansicht T.s nicht textkritisch auswertbar sind, da es sich z. B. um stilistische Wahlmöglichkeiten handelt oder um intertextuelle Beeinflussungen von biblischen Textpassagen, bei denen keine Entscheidung über das relative Alter möglich ist. Dieser Teil des Buches ist wegen der immensen Textkenntnis des Autors sehr hilfreich, er sollte bei jeglicher textkritischer Arbeit über das Register konsultiert werden, auch wenn man nicht immer die abschließenden Urteile teilt.

Danach folgen einige Aufsätze mit begrenzterem Fragehorizont bzw. knappe Mitteilungen zu Einzelproblemen: „1 Sam 15:32b: A Case of Conflate Readings?“ (S. 267f.); „A Case of Abbreviation Resulting in Double Readings“ (S. 269–271); „Emendation of Biblical Texts on the Basis of Ugaritic Parallels“ (S. 273–294; hier wird anhand von zwei Beispielen, 2.Sam 1,21 und Jer 9,20 gezeigt, dass die Verwendung ugaritischer Parallelen nicht sinnvoll ist). Einzelfragen werden auch verhandelt in „A Case of Faulty Harmonization“ (S. 295–297 zu Jes 37,18 par. 2. Kön 19,17); „The Town Lists of the Tribe of Simeon“ (S. 299–306); „Diese sind die Kiniten, die von Hammat kommen, dem Vater von Bet-Rehab (1 Chr 2:55)“ (S. 307–314; das Textzitat im Titel wird im Buch in unpunktierter Hebräisch gegeben). „Amen as an Introductory Oath Formula“ (S. 315–322) beschäftigt sich mit einer Variante in Jer 15,11, wo der LXX der Vorzug zu geben ist. „An Apparently Redundant Reading in the Masoretic Text (Jer 1:18)“ (S. 323–327) gibt einen Beleg für das gegenteilige Phänomen, dass die LXX eine sekundäre Variante hat. „The Three Scrolls of the Law Found in the Temple Court“ (S. 329–346) zeichnet rabbinische Diskussionen zur Textüberlieferung nach und zeigt, wie das Durchsetzen eines stabilen Mehrheitstextes funktioniert haben kann. Der Beitrag „Prolegomenon to *The Ten Nequdoth of the Torah*“ (S. 347–367) war ursprünglich ein Vorwort zur Neuauflage des gleichnamigen Buches von R. Butin (1969), er stellt eine gute Einführung in das Problem der *puncta extraordinaria* dar.

Der Aufsatzsammlung ist eine gemeinsame Bibliographie, ein Stellen- und Autorenregister beigegeben. Sie ist allen zu empfehlen, die sich intensiver mit Grundsatz- und Methodenfragen der Textgeschichte und -kritik beschäfti-

gen. Zwar würde ich der Grundthese T.s nicht folgen, da sie m. E. zu pauschal alle Schriften der Bibel gleich beurteilt. Aber es ist auch eindeutig, dass sich in vielen, einzeln zu prüfenden Fällen nicht sicher sagen lässt, welches die älteste Lesart ist. Auch ist die Trennlinie zwischen Text- und Literarkritik oftmals sehr viel weniger eindeutig, als das viele weit aufbauende redaktionskritische Theorien wahrnehmen. Auf diese Problematik entschieden hinzuweisen, ist das Verdienst der Sammlung.

Bauks, Michaela: *Jephtas Tochter*. Traditions-, religions- und rezeptions-geschichtliche Studien zu Richter 11, 29–40. Tübingen: Mohr Siebeck 2010. XIV, 208 S. gr. 8° = Forschungen zum Alten Testament Bd. 71. Lw. € 69,00. ISBN 978-3-16-150255-2.

Bespr. von Heinz-Dieter Neef, Tübingen.

Die gegenwärtige Richterbuchforschung geht in der Mehrzahl ihrer Vertreter davon aus, dass die in 10,17–12,6 vorliegende Jephtaüberlieferung keineswegs aus einem Guss ist, sondern in einem längeren Wachstumsprozess ihre jetzige Gestalt erhalten hat. Zu diesem Prozess gehört der Abschnitt 11,29–40, der von Jephtas Gelübde und der Opferung seiner namenlosen Tochter handelt. Er ist wohl als jüngerer Einschub anzusehen, da er in keiner direkten Verbindung zur Kernüberlieferung in 11,1–3.4a.5b–7.11aa steht. Dies zeigt sich darin, dass Jephta nun ein Haus besitzt und eine Familie hat. Es wird jedoch nichts von seiner Frau, ihrem Namen und ihrer Reaktion auf die Opferung der Tochter erzählt. Überlieferungsgeschichtlich könnte der in 11,40 erwähnte Brauch des Gedenkens an Jephtas Tochter im Hintergrund stehen, wobei dessen zeitliche Einordnung jedoch offen bleiben muss. Der Abschnitt Ri 11,29–40 steht im Zentrum der gewichtigen Monographie der renommierten Koblenzer Alttestamentlerin Michaela Bauks (= Vf.). Für sie ist Ri 11 ein hervorragendes Beispiel, „um das Oszillieren von Traditionsgeschichte und Rezeptionsgeschichte zu demonstrieren.“ (S. 4) Die inner- und ausserbiblische Auslegungsgeschichte zeige, dass das Thema „Kinderopfer“ für theologisch äußerst aussagefähig erachtet worden sei.

Die Monographie ist in fünf Kapitel gegliedert. In Kapitel 1 (S. 1–21) bietet Vf. neben methodischen Bemerkungen eine Übersetzung, Gliederung und detaillierte Exegese von Ri 11,29–40 sowie literarkritische Beobachtungen. Hierbei kritisiert sie Ausleger der Perikope wie G. L. Studer, W. Richter und T. Römer, die zu sehr von dem Interesse geleitet seien, „den vorzüglichen Kriegsherrn und späteren Glaubensvater Jephta vom Makel eines Menschenopfers zu befreien.“ (S. 10) Vf. möchte demgegenüber stärker die Tochterperspektive in die Diskussion eintragen.

Kapitel 2 (S. 23–81) bietet umfangreiche religions- und traditionsgeschichtliche Aspekte zu Ri 11,29–40. Hierbei

weist Vf. anhand epigraphischer und archäologischer Belege des 1. Jt.s nach, dass „die ausserbiblische Evidenz von Kinderopfern prinzipiell gesichert“ (S. 34) sei. Sie nennt dabei als Gründe den Fund von Krügen, in denen sowohl Kinder- also auch Tierreste gefunden worden seien sowie den Nachweis von Resten lebend verbrannter Kinder in Karthago. Für Israel sei ebenfalls von der grundsätzlichen Möglichkeit von Kinderopfern seit dem 7./6. Jh. v. Chr. auszugehen. Vf. verweist dabei auf Jer 7,31; 32,35; 2Kön 3,27; 23,10; Lev 18,21; 20,2–5. „In der deuteronomistischen Literatur als heidnisch verpönt, lassen sich einige wenige Passagen wie Mi 6,7 und Ez 20,25f. anführen, die auf eine solche Praxis auch im Namen YHWHs schließen lassen.“ (S. 56f.) Den ältesten Beleg dafür vermutet sie in 2Kön 3,27. Diese Beobachtungen führen Vf. zu der These, „dass im narrativen Kontext von Ri 11 die Illustration eines molk-Opfers vorliegt, ohne dass der terminus technicus hier genannt wäre.“ (S. 57) Inhaltlich sei das Kinderopfer als ein Ersatzopfer des Richters in Kriegsnot zu bestimmen, dem darin die Bedeutung eines Selbstvernichtungsofers zukomme. In Ri 11,29–40 sei von einem Menschenopfer in äußerster Not die Rede, das eine Neubestimmung erfahren habe. Anstatt als passives Opfer in Vergessenheit zu geraten, sei das Opfer in einem Ritus, der den Übergang des Mädchens zur heiratsfähigen Frau markiere, regelmäßig erinnert worden. Am Anfang habe das Opfer gestanden, an das sich der Ritus angeschlossen habe. Beispiele für solche weiblichen Initiationsriten stammten vor allem aus dem griechischen Kulturkreis, wobei Vf. auf die Iphigenietradition weist. In dieser Tradition seien Jungfrauenritus und Opferung eng miteinander verknüpft. Vf. verteidigt dabei die These, dass die Iphigenietradition dem biblischen Erzähler bekannt gewesen sei und er sie als Erzählstoff neu verwertete, „indem man eine israelitische Variante schuf.“ (S. 62) Jephta habe seine Tochter nicht geweiht, sondern geopfert. Er habe weder aus Karrierismus noch Eitelkeit noch religiöser Unbedarftheit seine Tochter zum Opfer gegeben, sondern im Gegenzug zur Untreue Israels in schwieriger militärischer Lage mittels eines Opfergelübdes Gott besänftigen wollen. Von daher komme dem Thema „Gelübde“ eine Schlüsselfunktion im Verständnis von Ri 11 zu.

Das umfangreiche 3. Kapitel (S. 83–154) beleuchtet auslegungs- und wirkungsgeschichtliche Aspekte des Themas „Gelübde“. Vf. verweist auf Dtn 23,22–24; Lev 27,1–8; Qoh 5,1–6; Num 30,3–9; Sir 18,22–24 sowie auf Qumrantexte (CD A XVI,6–12; 11QT LIII,11–LIV,7). Dabei macht Vf. zwei Beobachtungen: zum Einen werde in den Texten nach Ausnahmen bezüglich der Verbindlichkeit von Gelübden gesucht. So erfahren nach Num 30,4–17 Gelübde von Frauen eine andere Bewertung als die von Männern; zum Anderen werde an dem Grundsatz der Unbedingtheit der Erfüllung festgehalten. Von hier aus interpretiert Vf. Ri 11 als eine narrative Illustrierung der kritischen weisheitlichen Belege, die zum überlegten Umgang bzw. zum Verzicht auf Gelübde überhaupt aufrufen.

Die jüdische Auslegungstradition zeigt Vf. anhand von Targum Jonathan, Flavius Josephus, Pseudo-Philo sowie GenR auf. Dabei arbeitet sie heraus, dass sowohl Targum als auch Josephus Jephtas Fehlverhalten betonen. Er werde als egozentrischer und nahezu gottloser Mensch dargestellt, der religiösen Gesetzen völlig ignorant gegenüberstehe. Josephus und auch Pseudo-Philo zeichnen dagegen die Tochter in exemplarisch bewundernswerter Weise. Die z. T. höchst divergierenden Auslegungen vergleicht Vf. anschaulich mit einer Hydra. „Wenn ein Ausleger es schafft, eines der äusserst komplexen Motive kohärent und theologisch zu deuten, entstehen sogleich neue ähnlich existentiell erscheinende Anfragen.“ (S. 123)

Die christliche Auslegungstradition erläutert Vf. anhand von Hebr 11,33 sowie Kirchenvätertexten. Bei den Kirchenvätern erkennt sie vier Tendenzen in der Auslegung: 1. Kritik an Jephtas Gelübde (Ambrosius, Hieronymus, Augustinus); 2. Jephta als Glaubensvater (Cyprian, Eusebius, Hippolyt, Ambrosius von Mailand); 3. Opferung und Gottesbild (Origenes, Johannes Chrysostomos); 4. Stilisierung der Tochter als Heilssstifterin und Präfiguration des Todes Christi (Methodios von Olympos, Aphrahat, Ephraim der Syrer): Seit dem 12. Jh. n. Chr. werde die Erzählung immer mehr zu einer „Tochtererzählung“ (S. 137) mit deutlicher Kritik am Verhalten Jephtas (u. a. S. Münster, M. Luther, J. Calvin, M. Borrahaus).

Kapitel 3 endet mit dem Hinweis auf die Menschenopferpolemik als breit bezeugte Rhetorik, „die in der gesamten antiken Welt gegen einzelne Völker oder Religionen angeführt wird.“ (S. 153) Im christlichen Kontext diene das Thema Menschenopfer als Demarkation zwischen heidnischer und christlicher Religion, es werde so „zu einem religiösen Marker.“ (S. 153)

In Kapitel 4 (S. 155–168) fragt Vf. nach dem historischen Ort und der kanonischen Bedeutung von 11,29–40. Dabei geht sie mit der Mehrheit der Forscher davon aus, dass die Erzählung postdeuteronomistisch zu datieren sei. Im Unterschied zur *opinio communis* der Forschung sieht sie eine direkte Beeinflussung durch den griechischen Kulturkreis. Ri 11,29–40 sei ein griechisch beeinflusstes Literaturstück spätnachexilischer Provenienz. Die kanonische Bedeutung der Erzählung sieht Vf. in der Entgrenzung des Gottesbildes. Es gehe um Gott in seiner Verschiedenheit und Nichtaussagbarkeit gegenüber dem Menschen. Es geht um die Vorordnung der göttlichen Wirklichkeit vor das Anthropologische. Dabei werde das Ausgeliefertsein des Menschen gegenüber dem Göttlichen zur Sprache gebracht.

Die Monographie schließt mit einer Zusammenfassung (S. 169–172), einem ausführlichen Literaturverzeichnis (S. 173–189) und umfangreichen Registern (S. 191–208).

Die Monographie von Michaela Bauks ist zweifellos der gewichtigste Beitrag zu Ri 11,29–40 in jüngerer Zeit. Sie hat ihr Ziel, anhand von 11,29–40 das Oszillieren von Traditionsgeschichte und Rezeptionsgeschichte aufzuzeigen, voll und ganz erreicht. Es gibt derzeit keinen umfas-

senderen Beitrag zu Jephtas Tochter als den der Vf.. Die Arbeit ist weit mehr als ein exegetischer Beitrag zu Ri 11,29–40. Die grundlegenden Ausführungen zum mlk-Opfer und Opfergelübde stellen einen wichtigen Beitrag zur Religionsgeschichte Israels dar. Vf. hat dazu das zur Verfügung stehende Material umfassend gesammelt, überzeugend gedeutet und hervorragend mit Ri 11,29–40 ins Gespräch gebracht. Man spürt auf jeder Seite das innere Engagement der Vf., was das Buch zu einer spannenden Lektüre werden lässt.

Widerspruch scheint mir allerdings bei der Bestimmung des historischen Ortes von Ri 11,29–40 angebracht. Die extreme Spätdatierung der Erzählung sowie die These, Ri 11,29–40 sei ein griechisch beeinflusstes Literaturstück scheinen doch sehr gewagt. M. E. ist der Verweis auf den Debora- und Simsonzyklus als Beispiele für griechischen Einfluss nicht angebracht. Die These, dass dem Deboralied ein wie auch immer gearteter Bienenmythos zugrunde liege, lässt sich an dem Text von Ri 5 nicht festmachen. Ebenso kommen die Simsonerzählungen über eine bloße Motivverwandtschaft mit griechischen Mythen nicht hinaus. Auch ist m. E. die These, der Simsonzyklus sei eine postdeuteronomistische Komposition, wenig überzeugend. Eine griechische Motivik und Einflussnahme ist m. E. im gesamten Richterbuch nicht nachweisbar.

Trotz dieser Anfragen sei mit Nachdruck betont, dass Vf. die Forschung mit ihrer gewichtigen und mit viel Herzblut geschriebenen Monographie enorm befruchtet hat, wofür ihr herzlich zu danken ist.

Jacob, Ronja: Kosmetik im antiken Palästina. Münster: Ugarit Verlag 2011. XIV, 418 S. m. Abb. 8° = Alter Orient und Altes Testament 389. Lw. € 87,00. ISBN 978-3-86835-060-9

Bespr. von Annett Giercke-Ungermann, Aachen.

Die im WS 2008/2009 angenommene Dissertation am Fachbereich Evangelische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz widmet sich dem großen Themenfeld der Herstellung, Verwendung und Aufbewahrung von Kosmetika im antiken Palästina unter Einbezug narrativer, philologischer und archäologischer Befunde, wobei die Frage nach möglichen Interdependenzen zu angrenzenden Nachbarvölkern nicht ausgeblendet wird.

Bereits in der Einleitung (Kapitel I, S. 1–7) wird klar, dass eine umfassende Erschließung des Themenkomplexes im Rahmen dieser Untersuchung nicht zu leisten ist. Daher wird das Thema sinnvollerweise in folgende Punkte näher eingegrenzt: 1. Der zeitliche Rahmen der Untersuchung erstreckt sich vom Neolithikum bis zum 1. Jh. n. Chr. 2. Die Auswertung von literarischen Überlieferungen zu Kosmetika beschränkt sich auf ausgewählte alt- und neutestamentliche sowie apokryphe Texte. 3. Die archäologische Auswertung erfolgt exemplarisch anhand von Aus-

grabungsberichten aus Megiddo, Hazor, En-Boqeq und En-Gedi. 4. Als ikonografische Zeugnisse aus der Umwelt der biblischen Schriften werden in erster Linie ägyptische und römische Bilddokumente herangezogen und mit Blick auf die biblischen Zeugnisse und Ausgrabungsergebnisse ausgewertet.

Auch wenn der Forschungsüberblick sehr kurz dargestellt ist, wird das Forschungsdesiderat, dem die Untersuchung entgegenarbeiten möchte, dennoch sehr gut deutlich: Ziel ist es zum einen aufgrund biblischer Textbefunde und archäologischen Materials, die Herstellungsprozesse von Kosmetika im antiken Palästina zu rekonstruieren. Zum anderen sollen Rückschlüsse hinsichtlich Bedeutung, Verhaftung und Verwendungsarten von Salben, Ölen und Schminke im alten Israel gezogen werden, wobei eine kontinuierliche zeitliche Weiterentwicklung kosmetischer Anwendungsgebiete und von Salbrezepten angenommen wird.

Kapitel II (S. 9–19) setzt sich zunächst mit der Frage nach der Bedeutung von Kosmetika im antiken Israel auseinander. In recht allgemeiner und überblickshafter Weise wird die Aussage, dass „Schönheitspflege . . . fester Bestandteil des täglichen Lebens“ (S. 9) von Männern und Frauen war, näher entfaltet. So diene sie nicht nur der Verschönerung und der Steigerung des Wohlbefindens, sondern stand auch im engen Zusammenhang mit Gesundheitspflege und rituellen Handlungen.

Anschließend werden einzelne ‚Spezereien‘, die vor allem nach den Schriften des Alten Testaments der Herstellung von Salben, (Duft-)Ölen und Kosmetika dienten, näher vorgestellt (S. 10–19). Kurz, aber dennoch prägnant, wird auf Beheimatung, Eigenschaften und Verwendungsmöglichkeiten von Zimt, Kassia Myrte, Henna, Narde, Süßgräsern, Myrre und Balsam sowie auf ihre Bezeugung und Terminologie in einzelnen biblischen Texten eingegangen.

Kapitel III (S. 21–92) bildet den ersten Schwerpunkt der Arbeit und widmet sich den einzelnen Zeugnissen der Verwendung von Kosmetika in vorwiegend alt- und neutestamentlichen Überlieferungen sowie auf Bilddokumentationen aus der Umwelt der Bibel.

Sehr anschaulich und detailliert wird zunächst den biblischen Überlieferungen hinsichtlich der Verwendung von Salben und Ölen nachgegangen, wobei auch apokryphe und weitere antike Literatur mit einbezogen wird (S. 21–55). Neben der Darstellung des philologischen Befundes werden anhand der Texte auch erste Rückschlüsse auf Bedeutung, Anwendungsgebiete und -arten sowie auf Herstellungs- und Lagerungsmöglichkeiten von Ölen und Salben gezogen. Besonderes Augenmerk liegt hier u. a. auf den Duftölen und Duftsalben sowie auf dem hl. Salböl und dessen zugeschriebenen Wirkkräften. Exemplarisch wird der Beruf des Salbenbereiters im alten Israel herausgegriffen und näher charakterisiert.

Anschließend werden anhand ausgewählter biblischer Frauengestalten – Ester, Judith, Susanne, Rut sowie die

unbekannte Frau, die Jesus salbte, und die Frauen, die den Leichnam Jesus salben wollten – der Gebrauch von Ölen und Salben für die Haut sowie die damit verbundene soziale Schichtbezogenheit dargestellt. Dabei bleiben die LeserInnen jedoch hinsichtlich der Auswahlkriterien bezüglich der jeweiligen Frauenfiguren, den dazugehörigen Erzählungen und der gewählten Reihenfolge ihrer Darstellung im Unklaren. Obwohl die Rückschlüsse der in den jeweiligen Textstellen implizit ausgedrückten sozialen Stellung der Frauen plausibel und sehr gut nachvollziehbar sind, kann die weitere Auslegung in weiten Teilen nicht wirklich überzeugen. Zum einen wird kaum auf die Möglichkeit einer narrativen Funktion der Gestaltung der jeweiligen Textstelle mit Blick auf den Kontext und die Gesamterzählung eingegangen bzw. diese in Betracht gezogen, und zum anderen wird oftmals recht vorschnell und unkritisch von einem literarischen Befund auf eine geschichtliche Realität geschlossen (z. B. S. 41.43.46). Auch die Relevanz der jeweils gewählten Fragestellung, unter der die einzelnen Textstellen näher untersucht werden, ist für die LeserInnen mit Blick auf der Zielstellung der Untersuchung nicht immer einsichtig und nachvollziehbar.

So wird z. B. auf Grundlage von Est 2,12 versucht zu rekonstruieren, wie lange sich Ester am persischen Hof in Susa der Schönheitsbehandlung unterzog und welche Menge an Balsam und Öl für die Behandlung von Ester und der anderen Frauen (dessen Anzahl die biblische Textstelle offen lässt) im Harem des Königs von Nöten war. Auch die von der Autorin vertretene Auffassung, dass die Figur der Rut in Rut 3,3 als eine Braut dargestellt werden soll und hierin deutlich wird, dass „trotz deren [Rut und Noomis] niedrigen Standes Salböl selbst für die Ärmsten des Landes erschwinglich sein konnte“ (S. 46), kann ohne Anführung weiterer Belege und Ausführungen nur schwer nachvollzogen werden. Der Akt der Salbung Jesu durch eine unbekannte Frau (Mk 14,3–9; Mt 26,6–16; Lk 7,36–50; Joh 12,1–12) wird als ein spontaner, persönlicher Einsatz der Frau gegenüber Jesu interpretiert, dessen Größe sich vor allem in dem von ihr eingesetzten kostbaren Öl zeigt (S. 48–50). Der Verwendung von Ölen für die Haarpflege widmet sich der nächste Abschnitt der Arbeit (S. 52–55). Auf Grundlage alttestamentlicher Texte wird der Frage nach der Bedeutung von Haaren, dessen Pflege durch Ölprodukte und der Art der Frisuren im alten Israel nachgegangen.

Kapitel III.9 (S. 55–65) widmet sich abschließend der Frage nach dem Zeugnis von Schminke in den biblischen Schriften. Die einzelnen Darstellungen zu den Bereichen Augen- und Lippenschminke sowie zur Gesichtsschminke bei Menschen und für Götterstatuen sind überzeugend und sehr gelungen. Allerdings wird die z. T. negative Konnotation und Wertung von Augen- und Gesichtsschminke sowie von Schminke für Götterstatuen in den biblischen Schriften nur ansatzweise herausgearbeitet. Es fällt auch hier auf, dass von wenigen biblischen Belegstellen recht

schnell auf eine breite Anwendung von Schminke im Alten Israel geschlossen wird.

Einen Überblick zu antiken Kosmetika auf recht unterschiedlichen Bilddokumenten gibt Kapitel III.10 (S. 65–92). Da aus dem alten Israel selber keine solchen Bilder überliefert sind, werden in erster Linie ägyptische Bilder präsentiert. Die ausgewählten Bilddokumente veranschaulichen die vorangegangene Auswertung des literarischen Befundes und geben einen vertiefenden Einblick in den Umgang mit Salben, Ölen und Schminke, deren Handel sowie in die Herstellungsprozesse von unterschiedlichsten Kosmetikbehältnissen in der Umwelt der biblischen Schriften. Bereits an dieser Stelle lassen sich dann auch schon Übereinstimmungen hinsichtlich der Verwendung von Kosmetika in der biblischen Überlieferung und den Bilddokumenten aus deren Umwelt feststellen.

Kapitel IV (S. 93–273) bildet den zweiten Schwerpunkt der Arbeit und wendet sich den archäologischen Befunden von Kosmetika in Palästina zu. Am Beispiel der Ausgrabungen von Megiddo und Hazor wird sehr detailliert, akribisch und umfangreich die chronologische Verteilung sowie die Fundsituationen der mit Kosmetika in Verbindung stehenden Gefäße (vor allem Öl- und Salbgefäße) aufgezeigt (S. 93–213). Im Vergleich fallen vor allem die recht unterschiedliche Verteilung der Gefäße und die Fundsituationen auf, die auf jeweilige Spezifika der beiden Städte hinweisen. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn den LeserInnen dafür mögliche Erklärungsmodelle und Rückschlüsse dargeboten würden. Der chronologische Vergleich stellt schließlich die Anzahl der Funde sehr gut nachvollziehbar in Bezug zu einzelnen geschichtlichen Ereignissen. Dabei wird vor allem auf die wirtschaftlichen Blütezeiten der beiden Städte eingegangen und den damit verbundenen Anstieg von Gefäßfunden, die mit Kosmetik in Verbindung stehen.

Archäologische Belege für die Herstellung von Salben und Ölen in Palästina werden anschließend in Kapitel IV.4 (S. 214–266) am Beispiel der Ausgrabungen in En-Boqeq und En-Gedi behandelt. Anhand der dort zutage gebrachten Installationen und Gefäßtypen in einzelnen Gebäuden werden Produktionsprozesse in antiken Kosmetikwerkstätten recht anschaulich und sehr gut nachvollziehbar rekonstruiert. Hier zeigt sich, dass aufgrund der Befunde davon ausgegangen werden kann, dass gewisse Handlungsabläufe bei der Herstellung kosmetischer Produkte mit eigens dafür vorgesehenen Räumlichkeiten verbunden gewesen sein konnten. Die anschließend aufgeführten römischen und ägyptischen Bilddokumente zu unterschiedlichen Herstellungsweisen und Produktionsstätten von Kosmetika veranschaulichen das eben Dargestellte. Dabei macht die Autorin deutlich, dass hier durchaus auch „– trotz aller methodischer Vorsicht – auf die einstigen Produktionsprozesse in Palästina“ (S. 5) geschlossen werden kann.

Die abschließende Auswertung (S. 275–290) fasst die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung kurz zusammen.

Die Gemeinsamkeiten zwischen den literarischen und archäologischen Befunden sowie den herangezogenen Bilddokumentationen zur Salbenherstellung, dem profanen Salben und Ölen der Haut und Haare, der Totensalbung, dem Salben für Götter und Gerätschaften sowie zur Schminke werden sehr gut herausgearbeitet. Die Funde aus Megiddo und Hazor werden herangezogen, um Aussagen zu möglichen Einflüssen aus Nachbarregionen – d. h. mit dem Westen und Osten – und dessen Handel zu tätigen. Die Klärung der Frage nach der Schichtenabhängigkeit von Kosmetika bildet den Abschluss der Untersuchung. Hier wird erneut klar, dass Kosmetika in allen sozialen Schichten Anwendung, jedoch mit unterschiedlicher Ausprägung, gefunden hat. Kosmetika wurden in allen Preiskategorien angeboten. Auch das anfangs der Arbeit angekündigte Vorhaben, eine Entwicklungslinie kosmetischer Anwendungsgebiete von Ölen, Salben und Schminke ausgehend von der vorexilischen Zeit bis hin zum 1. Jh. n. Chr. aufzuzeigen, wird hier kurz aufgegriffen und anhand der literarischen und archäologischen Befunde zusammenfassend dargestellt.

Die Untersuchung liefert auf beeindruckende Art und Weise einen Beitrag, die Lücke in der deutschsprachigen Literatur zwischen den biblischen, literarischen und den archäologischen Befunden hinsichtlich der Verwendung und Herstellung von Kosmetik im alten Israel zu schließen. Dem in der Einleitung genannten Ziel, exemplarische Herstellungsprozesse von Kosmetika im antiken Palästina zu rekonstruieren und Rückschlüsse hinsichtlich Bedeutung, Verhaftung und Verwendungsarten von kosmetischen Produkten im alten Israel zu ziehen, wird dieses Werk gerecht.

Kim, Sang-Kee: Das Menschenbild in der biblischen Urgeschichte und in ihren altorientalischen Parallelen. Berlin: Logos 2007. 245 S. 8°. Kart. € 40,50. ISBN 978-3-8325-1500-3.

Besprochen von Benjamin Ziemer, Halle/S.

Die biblische Urgeschichte im Allgemeinen, und die „jahwistische“ Urgeschichte im Besonderen, ist weder Geschichtsschreibung noch weisheitliche Lehrerzählung, sondern Mythos. Für ihre Auslegung sind deshalb zuvorderst die mesopotamischen Mythen zum Vergleich heranzuziehen, deren Tradierung von Babylonien bis Syrien-Palästina, vom 3. bis zum 1. Jt. v. Chr., breit bezeugt ist. Dieses Programm erscheint, mehr als ein Jahrhundert nach Bekanntwerden der wichtigsten relevanten Keilschrifttexte, nicht ganz neu, ist aber in der derzeitigen Forschungslage von bleibender Aktualität. Sang-Kee Kim arbeitet in seiner in Münster 2001 bei Hans-Peter Müller begonnenen und 2006 bei Rainer Albertz abgeschlossenen Dissertation vor diesem Hintergrund heraus, was das Menschenbild der biblischen Urgeschichte auszeichnet.

Das Werk besteht, nach einer Einleitung (S. 1–21), aus vier Hauptteilen: Unter der Überschrift „Mythos als eine literarische Gattung“ (S. 23–57) erfolgt eine gattungstheoretische Grundlegung, das folgende Kapitel „Die Urgeschichte: der Umfang und die Struktur“ (S. 59–127) beschäftigt sich mit dem Aufbau der „priesterschriftlichen“ und der „jahwistischen“ Urgeschichte, „um diese je als Textganzheit anzusprechen“ (S. 59). Daran schließen sich „Der Atramḥasīs-Mythos und andere Flutgeschichten“ (S. 129–151) sowie „Das Menschenbild“ (S. 153–232) an. Am Ende des Buches gibt es eine Zusammenfassung (S. 233–240), gefolgt vom Literaturverzeichnis, das lt. Inhaltsverzeichnis die Seiten 241–250 umfassen sollte, aber tatsächlich noch die Paginierung einer vorherigen, einseitig bedruckten Fassung trägt, mit den Seitenzahlen 237–246. (Die S. 237 des Literaturverzeichnisses folgt also auf die S. 240 der Zusammenfassung.) Leider enthält das Buch kein Register, was den Zugang ebenso erschwert wie das Fehlen von Zusammenfassungen einzelner Kapitel.

Während sich bereits aus dem Inhaltsverzeichnis ergibt, wo welche Abschnitte der biblischen Urgeschichte behandelt werden, ist das für die altorientalischen Texte nicht der Fall. Ersatzweise sei deshalb hier ein Überblick über die ausführlicher behandelten altorientalischen Parallelen gegeben, deren kommentierte Passagen in aller Regel in den Fußnoten zweisprachig, in Transkription und in (häufig vom Vf. stammender) deutscher Übersetzung, zitiert werden. Dabei wird, für Kenner der Materie wenig überraschend, deutlich, dass als Parallelen für den größten Teil der „jahwistischen“ Urgeschichte in erster Linie mythologische Texte herangezogen werden, Königsinschriften hingegen vor allem für Gen 11,1–9 sowie die „priesterschriftliche“ Urgeschichte.

Atramḥasīs-Mythos S. 34f.38.80.91–93.99.101.107.129–147.149f.225–229; Enūma-eliš S. 41–43.117f.134.141f.154.220f.227–229.231; Enki und Ninmah S. 44f.134f.226–230.232; Gilgameš-Epos S. 88.97.103–105.107.144f.151; Gilgameš, Enkidu und Unterwelt S. 45.230; Streitgespräch zwischen Dattelpalme und Tamariske S. 45f.; Šamaš-Beschwörung (Bīt rimki) S. 45f.49.54–56; Weiheritual für den Tempel Ezida zu Borsippa S. 47f.221f.; Sumerische Kosmogonie S. 48f.; Beschwörung gegen den Zahnwurm S. 50; Beschwörung gegen das Gerstenkorn S. 51; Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs (VAT 17019) S. 51–54; KAR-4-Mythos S. 134.229f.; Mythos von der Erschaffung der Spitzhacke (Šis al-Mythos) S. 135.230f.; Enmerkar und der Herr von Aratta S. 119–121; Prunkinschrift Sargons II. S. 121f.; versch. babylonische Königsinschriften S. 122f.; Lahar und Ashnan (u₈ und Ašnan) S. 137; Sumerische Fluterzählung S. 147–151; Enki und Ninḥursaga S. 158; Adapa-Erzählung S. 162f.165 (dazu auf S. 66 ein Verweis auf einen nicht [mehr?] enthaltenen Abschnitt 4.2.3.); Tukulti-Ninurta-Mythos S. 208f.; Tell-Fakhariya-Inschrift S. 203; versch. ägypt., assyr. und pers. Königsinschriften S. 205–212; ägypt. Maʿat-Texte S. 213f.; „memphitische Theologie“ S. 220.

Einleitend und programmatisch stellt K. die „religionsgeschichtliche“ der „heilsgeschichtlichen“ Sicht der Urgeschichte gegenüber. Zur traditionellen heilsgeschichtlichen Sicht, dass die Urgeschichte „als Geschichte des Anwachsens der Sünde“ bzw. Geschichte „unter dem Fluch“ zu

verstehen sei (S. 5), rechnet K. nicht nur G. von Rad, H. W. Wolff und O. H. Steck, sondern auch Ch. Levin, M. Witte, B. Janowski und R. G. Kratz. Die Urgeschichte sei dann nur „negative Folie für die Daseinsberechtigung Israels“ (ebd.). Nur nebenbei und *cum grano salis* sei angemerkt, dass nach denjenigen neueren Modellen, in denen die ‚Priesterschrift‘ wieder zur ‚Grundschrift‘ mutiert, auch ein Anwachsen der Sünde und des Fluches im Laufe der nachexilischen Redaktionsgeschichte zu beobachten ist. K. bestreitet nun keineswegs, dass die biblische Urgeschichte in ihrer ganzen Ambivalenz „der mit Abraham beginnenden Geschichte vorgefügt ist“ (S. 6). Doch zeigt der religionsgeschichtliche Vergleich, dass die Unterscheidung „zwischen einem unschuldigen, sündlosen Urzustand und einem gefallenem Zustand nicht im Sinne des zeitlichen Nacheinander“ getroffen werden darf, sondern mit Westermann als „das zweiseitige Bestimmtheit des Menschen“ zu verstehen ist, nämlich sein „Geschaffensein“ und sein „Begrenztsein“ (S. 7). Beides hat unmittelbaren Gegenwartsbezug und ist auf die Überbrückung durch die Geschichte nicht angewiesen.

Für K. ist deshalb die gattungsgeschichtliche Erkenntnis wichtig, dass die biblische Urgeschichte, die er bis Gen 11,9 reichen lässt, „im Ganzen als Mythos im Sinne einer Urzeiterzählung angesehen“ wird (S. 233). Als wesentliche gattungstypische Merkmale benennt K. zunächst die Totalität, in der die ganze Natur den Gegenstand der göttlichen Handlung darstellt, und zweitens die Urzeitlichkeit des Geschehens, d. h. die Handlung jenseits der Geschichte in einer Urzeit oder prototypischen Zeit. Drittens knüpft er an Gunkels Definition des Mythos als „Göttergeschichte“ an, in der nur Götter handeln, modifiziert diese aber, indem er die „Passivität des Menschen“ als Unterschied des Mythos zu Märchen, Sagen und Legenden sieht. Dies passt nach seiner Meinung zur Rolle der Menschen in der biblischen Urgeschichte bis hin zu Gen 11,1–9 „insofern, als die Menschen in ihrer Gesamtheit nichts anderes als Gegenstand der göttlichen Handlungen sind. Letzten Endes ist ihnen gar nicht bewußt, was Gott tun will“ (S. 33). Die Funktion des Mythos ist nach K. „daseinslegitimierend“; er findet deshalb sowohl zur Begründung von Gegenwärtigem als auch als Urbild für Restauration Verwendung (S. 56).

Das zentrale Anliegen von K. ist es, im Unterschied zur verbreiteten, durch das Theologumenon von der Gottebenbildlichkeit geprägten Fokussierung auf das Verhältnis des Menschen zu Gott den Blick auf das dreiseitige Verhältnis von Gott, Welt und Mensch auszuweiten. Dabei geht es ihm insbesondere um das Verhältnis des Menschen zur Erde, also die „*’ādām–’ādamāh* Relation“ (S. 10f.).

Der „Beweggrund der Erschaffung des Menschen“ (so S. 18) in der „jahwistischen“ Schöpfungsgeschichte ist nach K., die Erde zu bearbeiten, wie es im Rahmen explizit gesagt wird (Gen 2,5; 3,23). Das Verhältnis des Menschen zum Ackerboden bildet deshalb den äußeren Rahmen für die ‚jahwistische‘ Urgeschichte. Kim definiert eine Erzäh-

lung im Anschluss an Todorov als „Transformation eines anfänglichen Mangelzustands“ in einen „Endzustand“ (S. 17; S. 285). Gen 2,4b–3,24 enthält demnach mehrere Spannungsbögen: Vom Hineinsetzen in den Garten bis zur Vertreibung daraus, vom Gebot bis zu seiner Übertretung, vom Allein-Sein zur Gemeinschaft. Diese verschiedenen Spannungsbögen sind ein Anlass für die überlieferungsge-schichtliche These, die im Anschluss an W. H. Schmidt u. a. mit zwei ursprünglich unverbundenen Erzählungen rechnet, einer Menschenschöpfungserzählung (Gen 2,4b–7.9a.18–24) und einer Paradiesgeschichte (Gen 2,8ab.9b.16f.; 3,1a.2–6a.7.22.21.23a), die „bereits in der mündlichen Überlieferung“ durch Gen 2,8b.15b.25; 3,1a.6.23ba miteinander verknüpft worden seien. Die übrigen Stücke, Gen 2,10–15ab; 3,8–20.23b.24, stammten vom „Jahwisten“ (S.17–19; ergänzt nach 153). Und auf dieser literarischen Ebene wird die Vertreibung aus dem Paradies, nach dem Essen der verbotenen Frucht, zur Voraussetzung dafür, dass sich die Bestimmung des Menschen zur Bearbeitung des Ackerbodens, so mühsam diese ist, verwirklichen kann. Hier liegt zugleich der entscheidende Unterschied zum Menschenbild der altorientalischen Parallelen: Die Ackerarbeit verrichten die Menschen nicht für die Götter, sondern für sich selbst. Die Erde braucht den Menschen, der sie kultiviert, aber der Gott der biblischen Urgeschichte ist, anders als die Götter des Atramḥasīs-Mythos, nicht auf den Menschen angewiesen.

Auch nach der ‚priesterlichen‘ Urgeschichte sind Erde und Mensch eng aufeinander bezogen und voneinander abhängig, doch die Akzente werden anders gesetzt: Hier muss der Mensch der Erde nicht dienen, sondern soll über sie herrschen. Für das ‚priesterliche‘ Menschenbild ist K. die Beobachtung besonders wichtig, dass durch die Weiterführung der Terminologie von Gottebenbildlichkeit und -ähnlichkeit in Gen 5,3 das Verhältnis zwischen Gott und Mensch mit dem Verhältnis zwischen Vater und Sohn assoziiert wird. Beides, die Herrschaft über die Erde und die Vater-Sohn-Beziehung, bedeutet die Ausweitung königlicher Prädikationen auf die gesamte Menschheit.

Der wichtigste Spannungsbogen des ‚priesterlichen‘ Schöpfungsberichts wird in der Bewegung vom „Gotteswind in Bewegung“ (Gen 1,2b) hin zum „Ruhem Gottes“ (Gen 2,1f.) ausgemacht (S. 19f.). Der Schlaf der Gottheit und dessen Störung durch das Lärmen der Menschheit ist ein zentrales Motiv des Atramḥasīs-Mythos. In der ‚priesterlichen‘ Theologie wird allerdings nicht die gestörte Ruhe der Gottheit zur Bedrohung der Menschheit, sondern die Heiligung des siebenten Tages durch den Schöpfer wird zur Begründung dafür, dass jedem Israeliten, wie der Gottheit, der Wechsel von Arbeit und Ruhe zusteht. Auch das von den Israeliten in der Wüste errichtete Heiligtum „bietet sich nicht als Ruheplatz Gottes wie in Enūma eliš an, sondern als Ort, wo Gott inmitten der Israeliten wohnen [. . .] bzw. ihnen begegnen“ will (S. 222).

All das sind sicher keine grundstürzenden Neuigkeiten, doch liegt gerade im Verzicht auf steile Hypothesen die

Stärke dieses Buches. So werden „priesterliche“ und „jahwistische“ Texte nahezu ausschließlich je für sich betrachtet, was natürlich einen gewissen Rückschritt etwa gegenüber der Darstellung von E.-J. Waschke darstellt, der bereits in den siebziger Jahren das „Menschenbild des Redaktors“ zu einem eigenen Thema gemacht hat.¹ Doch könnte aufgrund dieser Hypothesenökonomie manche Beobachtung länger Gültigkeit behalten als andere Monographien zur Urgeschichte, die, wie „Die biblische Urgeschichte“ von M. Witte, „Die Umkehr des Schöpfergottes“ von N. C. Baumgart oder auch die zu K. etwa zeitgleiche Arbeit „Durch Adams Fall ist ganz verderbt. . .“ von M. Arnoeth, jeweils eigene redaktionsgeschichtliche Modelle implizieren, in denen das nichtpriesterliche Material in je unterschiedlicher Weise auf vor- und nachpriesterliche Bestandteile verteilt wird. Denn die Primärbeobachtung der Unterscheidung zweier Schichten ist, abgesehen vom Kern der Sintfluterzählung in Gen 7f. und der Völkertafel Gen 10, seit Nöldeke unstrittig: Gen 1,1–2,4a; 5,1–32 (außer der Namensbegründung Noahs in V. 28f.); 6,9–22; 9,1–17.28f. sind priesterlich (in der Flutgeschichte u. a. 8,1.17); Gen 2,4b–4,26; 5,28f.* 6,1–8; 8,20–22; 9,20–27; 11,1–9 sind nichtpriesterlich. Und diese Primärbeobachtung wird, anders als die Zuweisung verschiedenster Elemente des nichtpriesterlichen Textes an nachpriesterliche oder gar „nachredaktionelle“ Redaktionen, ihre Gültigkeit behalten. Dazu kommt, dass die am wenigsten deutlich auf die verschiedenen Schichten zu verteilenden Abschnitte Gen 7–8 und 10 bei K. so gut wie keine Rolle spielen.

Die nichtpriesterlichen Texte bezeichnet K., durchweg mit Anführungszeichen, als „jahwistisch“, mit dem Kürzel „J“. Die durch die Anführungszeichen begründete Distanzierung begründet er mit dem Fehlen eines direkten literarischen Verbindungsgliedes zwischen nichtpriesterlicher Ur- und Vätergeschichte (S. 16). Er lässt jedoch keinen Zweifel daran, dass „die Zusammenfügung der einzelnen Erzählungen zu einer großen Urgeschichte“ die Existenz einer Vätergeschichte voraussetzt, die sich ihrerseits „grob mit der traditionellen jahwistischen Vätergeschichte deckt“ (ebd.), weshalb die konventionelle Bezeichnung, die ja in der Urgeschichte auch mit dem Gebrauch des Gottesnamens kongruiert, gerechtfertigt erscheint.

Die priesterlichen Texte schreibt K., ohne auf die Diskussion einzugehen, inwiefern diese in der Urgeschichte besser als Kompositionsschicht zu verstehen seien, konventionell einer selbständigen Priesterschrift zu, die er, ohne Anführungszeichen, mit P bezeichnet.

Das ist, aufs Ganze der Arbeit gesehen, kein Manko, da die „priesterschriftliche Urgeschichte“ in der Arbeit im Vergleich zur „jahwistischen“ Urgeschichte nur relativ geringen Raum einnimmt: In den Hauptteilen 3 („Die Ur-

geschichte: Umfang und Struktur“) sowie 5 („Das Menschenbild“) schreibt K. 63 bzw. 47 Seiten zu „J“ und 3 bzw. 25 Seiten zu „P“; auch in der Einleitung, S. 1–21, geht es überwiegend um die „jahwistische“ Urgeschichte; lediglich S. 19f. wird „P“ dort zu einem eigenen Thema.

Eine gewisse Unschärfe deutet auf die Redaktionsgeschichte der Dissertation selbst hin: Gen 1,1–2,4a wird S. 20 als Beispiel für „die als ursprüngliches Sinnganzen konzipierten Texte“ genannt, während S. 201 ausdrücklich der „möglicherweise lange Werdegang“ dieser Geschichte hervorgehoben wird, auch wenn sie in „ihrer elaborierten Struktur“ „als eine einheitliche Komposition“ gelesen werden müsse. Die Formulierung Stecks, Gen 1,1–2,4a sei ein „einheitliches, unter auswählender Heranziehung von Tradition planvoll angelegtes Sinnganzen“, wird deshalb ebd., Anm. 245, explizit zurückgewiesen.

Vergleicht man „P“ hypothetisch als von „J“ isoliertes Werk, so fallen die Übereinstimmungen im Aufbau ins Auge. Die Schöpfungserzählung umfasst nicht nur die Erschaffung von Himmel und Erde, Pflanzen, Tieren und Menschen, sondern auch das Verhältnis des Menschen zu Tieren und Pflanzen, von denen, wie in Gen 2–3, Kräuter und Fruchtbäume als Nahrung in Frage kommen. Die geschlechtliche Differenzierung der Menschheit und die Fruchtbarkeit wird ebenfalls zum Thema, die Sterblichkeit allerdings erst (nach Gen 2–4!) in Gen 5 sowie 6–9. Nach einer linearen Genealogie, die von Adam über einen besonders herausgehobenen Henoch (namensgleich der nach Gen 46 ältesten Sippe Israels) auf einen Lamech zuläuft, führt derselbe Gott, der den Menschen erschaffen hat und sich später als der Gott Israels offenbaren wird, eine Flut herbei, welche Erde, Tiere und Menschen wegwischt; derselbe Gott erwählt aber einen Einzelnen, rettet mit ihm Menschheit und Tierwelt vor der Vernichtung und gewährt ihnen danach seine dauerhafte Ordnung. Dieser Held der Sintflut heißt im priesterlichen wie im „jahwistischen“ Text Noah, auch seine drei Söhne, auf welche die nachsintflutliche Menschheit, in der Form einer segmentären Genealogie entfaltet, zurückgeführt wird, tragen dieselben Namen. Kurz: Gerade in den Elementen, die an der nichtpriesterlichen Urgeschichte spezifisch israelitisch sind und diese von den altorientalischen Parallelen unterscheiden, folgt „P“ dem „J“ so deutlich, dass ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis (für den Rez. evident das einer Kompositionsschicht von der ihr vorliegenden Quelle) unabweisbar ist. „P“ wiederholt aber nicht die allzu deutlich den altorientalischen Parallelen entsprechenden Details wie die Formung des Menschen aus Erde, den Gesinnungswandel der Gottheit(en), das Aussenden der Vögel oder das Opfer des Sintfluthelden. „P“ bringt stattdessen neue Motive ein, die ebenfalls ihre altorientalischen Vorbilder haben: Die Gottebenbildlichkeit und -ähnlichkeit des Menschen, das Ruhen Gottes, die Einsetzung eines Zeichens für die dauerhafte Ordnung nach der Flut, und die Verbindung von Schöpfungsordnung und Kult.

K. betont immer wieder als grundsätzlichen Unterschied zwischen biblischer Urgeschichte und ihren altorientalischen Parallelen, dass der Mensch nicht für die Götter,

¹ E.-J. Waschke, Untersuchungen zum Menschenbild der Urgeschichte, Berlin 1984 (Diss. Leipzig 1979).

sondern für die Erde bzw. um seiner selbst willen geschaffen sei. Gott ist nicht auf die Menschen angewiesen. Doch wird im priesterlichen Gesamtwerk deutlich, dass Gott dem Menschen begegnen will. Als Ort der Begegnung, nicht als Ort der Ruhe Gottes, wird das Heiligtum errichtet. Das Ruhen Gottes wiederum verdankt sich nicht der Arbeit des Menschen. Vielmehr begründet die Ruhe Gottes am siebenten Tag, dass alle Menschen, bis hin zu Knechten und Mägden, am siebenten Tag ruhen sollen und dürfen. Das von Gott im Noahbund gesetzte Zeichen des Bogens in den Wolken (K. vergleicht dies der Funktion nach mit dem Fliegengeschmeide der Nintu im Atramḥasīs-Mythos und mit dem ewiges Leben erhaltenden Ziusudra der sumerischen Fluterzählung, S. 144–146; 151) eröffnet ein System von Zeichen, in dem der Sabbat für den Bund mit Israel steht. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen schließlich, die im Alten Orient sonst vorzugsweise dem König zugeschrieben wurde, und die Gottähnlichkeit, die nach der nichtpriesterlichen Paradieserzählung nur durch die Übertretung eines göttlichen Gebotes errungen wurde, gelten der ganzen Menschheit, Mann und Frau, die mit der Herrschaft über die Erde betraut sind, und entsprechen voll und ganz dem von Anfang an gefassten Ratschluss Gottes.

Es ist deshalb infolge der engen Bezogenheit der priesterlichen Urgeschichte auf ihre „jahwistische“ Vorlage durchaus sachgerecht, ihr in einer Darstellung, die den Vergleich mit den altorientalischen Parallelen zum Ziel hat, geringeren Raum einzuräumen, und am ausführlichsten auf die Begrifflichkeit von Gottesbildlichkeit und Herrschaftsauftrag einzugehen.

Mancher Leser wird vielleicht, da K. „sowohl diachron als auch synchron“ arbeitet, explizite Datierungen erwarten. Doch diesen Gefallen verweigert der Autor. Lediglich indirekt ergibt sich aus dem Dargestellten (etwa S. 15f.), dass Vf. wohl mit der Entstehung von „J“ zwischen dem 8. und 6. Jh., und „P“ im 6. oder 5. Jh. rechnet. Selbst die altorientalischen Parallelen, die zum großen Teil dem 2. Jt., in einigen Fällen, etwa einem Großteil der Parallelen zu Gen 11,1–9, aber auch der neuassyrischen oder neubabylonischen Zeit entstammen, zieht er nicht zur Datierung heran, da er kaum direkte literarische Abhängigkeiten postuliert. Das gilt ebenso für innerbiblische Parallelen. So muss er sich auch nicht auf das Glatteis der relativen Datierungen begeben, auf dem einem, verfolgt man die bisweilen behaupteten Abhängigkeiten in Vokabular, Tendenz, Struktur etc. von „späten“, „späteren“ und „spätesten“ Texten, förmlich der Boden unter den Füßen entgleitet.² Man wird deshalb in diesem Buch auch vergeblich nach dem inzwischen modisch gewordenen Terminus „weisheitlich“ zur Charakterisierung der Urgeschichte

suchen. Gewiss haben Weisheit und Urgeschichte im Alten Testament gemein, dass beide nicht Israel in seiner Geschichte, sondern den Menschen bzw. die Menschheit, jenseits von Geschichte, in ihrer nackten Existenz und in ihrem Verhältnis zu Gott und der Welt, im Blick haben. Doch Weisheitslehren, Mythen und Epen sind verschiedene Gattungen, die im Alten Orient durch die Jahrtausende hin breit bezeugt sind. Und gerade für die Urgeschichte legt sich der Vergleich mit den altorientalischen Mythen und Epen nahe, wobei K. sich, ausgehend von seiner Klassifikation der biblischen Urgeschichte als Mythos, vorwiegend auf die Mythen konzentriert.

Der Vorteil dieser methodischen Beschränkung (die allerdings nicht explizit gemacht wird) besteht darin, dass sich die synchron für die nichtpriesterlichen Texte gemachten Beobachtungen auch bei geänderter Großwetterlage in der Forschung bewähren. Eine solche ist nach Ansicht des Rez. mit dem Erscheinen von David M. Carrs „Formation of the Hebrew Bible“³ gegeben. Man muss dann allerdings die scheinbar absurde und nach Carr natürlich antiquierte Abgrenzung von mündlichen (!) Vorstufen bis in Viertelverse hinein durch K. (s. o.) wohlwollend verstehen: Dann bedeutet sie für Gen 2–3 nichts anderes, als dass ein „J“ genannter Verfasser der nichtpriesterlichen Urgeschichte eine ihm aus mündlicher Überlieferung bekannte kombinierte Menschenschöpfungs- und Paradieserzählung durch die Erwähnung der von Eden aus die ganze Welt bewässernden Ströme mit der Völkerverteilung verbunden und durch die Verhörszene und die Strafsprüche mit der Kain- und Abel- sowie der Noah-Fluterzählung verknüpft haben dürfte. Das bei K. traditionell überlieferungsgeschichtlich begründete Modell ist insofern durchaus kompatibel mit der Vorstellung einer schriftgestützten Mündlichkeit, wie sie nach Carr als Regelfall der Überlieferung im Alten Orient wie in Israel zu gelten hat.

Nach Carr ist nun sogar wieder die Verortung der nichtpriesterlichen Urgeschichte in der frühen Königszeit denkbar, was, nach dem gefeierten „Abschied vom Jahwisten“, einem Tabubruch nahekommt. Carr spricht freilich nicht vom Jahwisten, weil er die Eigenständigkeit der Urgeschichte betont. K. setzt seinen „Jahwisten“ in Führungszeichen, behält das Wort aber bei, um deutlich zu machen, dass auch die Verbindungen zwischen der „jahwistischen“ Ur- und Vätergeschichte keinesfalls die Priesterschrift voraussetzen. Für die mündlichen Überlieferungen lässt K. die Datierung weitestgehend offen: Ihr Kontext ist derjenige der altorientalischen Mythologie.

Die nächsten Parallelen sehen Carr wie auch K. im Atramḥasīs-Mythos. Dem, dass „the Atrahasis epic is an early text that could have been a model for the non-P primeval history“,⁴ ist in der Tat kaum zu widersprechen.

² Vgl. exemplarisch die fundierte Kritik von J. Krispenz (Die doppelte Frage nach Heterogenität und Homogenität: Die Literarkritik, in: H. Utzschneider/E. Blum [Hg.], Lesarten der Bibel, 215–232) an den Analysen von Gen 2–3 durch E. Otto und M. Witte.

³ D. M. Carr, The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction, Oxford 2011.

⁴ Carr, Formation, 463.

K. zieht, in Nachfolge seiner beiden Doktorväter, H.-P. Müller und R. Albertz, die Parallelen über die Flutgeschichte hinaus weiter in Bezug auf das Verhältnis des Menschen zur Erde. So stellt er zum Menschenbild des Atramḥasīs-Mythos fest (S. 146): „Die zivilisatorische Gestaltung der natürlichen Welt gehört zur Bestimmung des Menschen. Dies ermächtigt ihn aber nicht, sie unbegrenzt kultivieren zu dürfen.“ Die Begrenzung wird im Atramḥasīs-Mythos durch die verschiedenen Plagen versinnbildlicht, die in der Flut gipfeln, doch auch nach der Flut bleibt das Bevölkerungswachstum gehemmt (Atr. VI, 45–VII, 11). In der biblischen Urgeschichte werden der Entfaltung der Menschheit durch die Beschwerden von Schwangerschaft und Geburt (Gen 3,16), die Mühsal der Feldarbeit und die Sterblichkeit (Gen 3,17–19), die Aussperrung aus Eden (Gen 3,24), die Begrenzung der Lebenszeit (Gen 6,3), die Sintflut sowie durch die Sprachverwirrung (Gen 11,1–9) Grenzen gesetzt. Andererseits hat die Verbindung der bewohnbaren Erde mit der Bewässerung (Atr. I, 21–26) durch die von Eden ausgehenden Ströme (Gen 2,10–14) ebenfalls ihre Entsprechung.

Die nicht-priesterliche Urgeschichte kann also sehr gut unabhängig vom Deuteronomismus, von „P“ und von vermeintlich oder tatsächlich „späten“ weisheitlichen Traditionen Israels verstanden werden. Zu ihrem sachgerechten Verständnis müssen aber ihre altorientalischen Parallelen Berücksichtigung finden.

Die Ambivalenz des Menschen als Geschöpf Gottes, dem dennoch durch Gott selbst Grenzen gesetzt werden, ist demnach im altorientalischen Mythos vorgebildet. An die Stelle der „kosmischen Funktion“ der Menschheit, in der der Mensch für die Götter arbeiten muss und so die Weltordnung stabilisiert (S. 232), tritt nach K. in der biblischen Urgeschichte die „innerweltlich ordnende“ Funktion (S. 240), die Erde zu bebauen, zu bewahren und zu beherrschen. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist aber vom Willen Gottes zur Gemeinschaft mit dem Menschen bestimmt.

Witte, Markus / Diehl, Johannes F. (Hg.): Orakel und Gebete. Interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religion in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit. Tübingen: Mohr Siebeck 2009. X, 303 S. gr. 8° = Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe, Bd. 38. Brosch. € 59,00. ISBN 978-3-16-150044-2. Bespr. von Alexa F. Wilke, Göttingen.

Der vorliegende Sammelband präsentiert Beiträge, die im Zusammenhang zweier Symposien der Projektgruppe „Altorientalisch-Hellenistische Religionsgeschichte“ an der Universität Frankfurt/M. in den Jahren 2007 und 2008 entstanden sind. Sie wollen in ihrer Breite „einen Beitrag zum Identifizieren und zum Verstehen der Sprache und Religion und Regionen und deren Trägergruppen. . . in der

Welt und Umwelt des Alten Testaments“ leisten (VI). Dabei ist ein Band entstanden, der aus zwei unterschiedlichen Perspektiven, der auf das Orakel und der auf das Gebet, einen umfassenden Einblick in religiöse Sprachformen des Alten Orients in hellenistischer Zeit bietet und zudem in die beteiligten Kulturen und den gegenwärtigen Forschungsstand der beteiligten Disziplinen einführt.

Der Band ist zweigeteilt und mit einem Appendix versehen. Unter dem Titel „Orakel und Texte prophetischen Inhalts“ werden im ersten Abschnitt des Sammelbands fünf unterschiedliche Texte bzw. Texttypen vorgestellt, die alle auf die eine oder andere Weise „Weissagungen“ enthalten. Im „Gebete“ überschriebenen zweiten Teil werden anhand von Beispielen Hymnen und Gebete aus hellenistischer Zeit behandelt, wobei sich die beiden letzten Beiträge des Abschnitts von A. Wagner und H. Löhr umfassend mit Gebetsstrukturen im Alten Testament bzw. im frühesten Christentum beschäftigen. Den Anhang bildet der Beitrag von Beat Weber über Asaf und die Asafiten in biblischen Zeiten. Eine umfangreiche Bibliographie (261–292) sowie Namens-, Sach- und Stellenregister schließen den Band ab.

Die ersten Texte, die im Beitrag von E. Cancik-Kirschbaum unter der Überschrift „Literarische Weissagungen aus spätbabylonisch-hellenistischer Zeit“ (3–21) vorgestellt werden, namentlich die Uruk-Prophetie und die sogenannte Dynastische Prophezeiung, sind Hybride, späte, literarische Formen, in denen die Autorin Spuren älterer Chroniken und Omen-Texte findet, die in den neuen Kontext des Herrscherlobs überführt werden, das als Legitimation eines fremden Regenten dient. Gegenwartslegitimation und nicht eschatologische Erwartung sei entsprechend als Funktion dieser Texte zu markieren, wohingegen die seit den 70er Jahren diskutierte These, es handle sich bei diesen Texten um „Verbote alttestamentlicher Apokalyptik“ (20), zu vernachlässigen sei.

Im zweiten Beitrag „Menetekel an der Wand? Zur Deutung der ‚Demotischen Chronik‘“ (23–51) stellt J. F. Quack die „Demotische Chronik“ ebenfalls als literarischen Text vor. In seiner Analyse arbeitet er Schichten einer Redaktionsgeschichte des Textes heraus. Er schlussfolgert, es habe sich bei dem Grundtext um ein *ex eventu*-Orakel gehandelt, das den König Nektanebos nach seiner Revolte gegen Teos, Sohn des Nektanebes, habe legitimieren sollen. Erst eine spätere Überarbeitung habe diesen Ausgangstext zu einer Zukunftserwartung ausgearbeitet, die in Opposition zu den Ptolemäern entstanden sei. Die Erarbeitung wird von einer bereits im Titel angelegten Überlegung beschlossen, nach der der Zeichencharakter des Basistextes versuchsweise mit der in Dan 5 überlieferten Erscheinung des „Menetekel“ verbunden wird. Den Aufsatz ergänzt eine vollständige Übersetzung der sogenannten Demotischen Chronik.

Mit der Ablösung des Orakelwesens durch die Orakelphilosophie des Epikureismus beschäftigt sich der Beitrag

von M. Erler: „Epikureismus als Orakelphilosophie. Orakel und Mantik in der hellenistischen Philosophie“ (53–66). Er zeigt, wie unterschiedlich die hellenistischen Philosophenschulen Mantik und Divination beurteilt haben. Platon habe erstmals zwischen technischer und natürlicher Mantik unterschieden und beide Formen der „durch göttliche Verheißung erworbene(n) Erkenntnis“ (58) der vernünftigen Prüfung untergeordnet. Dieser Tendenz habe sich die Stoa im Wesentlichen angeschlossen. Die Epikureer dagegen bestritten die Möglichkeiten einer natürlichen Mantik (60). Stattdessen würden landläufig als „Zeichen“ interpretierte Naturphänomene rational erklärt. An die Stelle überkommener Orakel sei die Lehre Epikurs getreten, dessen Hauptlehrsätze geradezu als *oracula* bezeichnet werden konnten (63). Insofern sei die Mantik nicht einfach negiert, sondern ersetzt worden. Der Epikureismus selbst habe eine paradiesische Zukunft prophezeit, die mit Mitteln der Vernunft, angeleitet von den Lehren Epikurs zu erreichen sei.

Der einzige in diesem Sammelband vorgestellte Text, der sowohl Orakel als auch Gebete in sich vereint und entsprechend mit einigem Recht in beiden Hauptteilen besprochen werden könnte, ist das von M. Witte vorgestellte Buch Habakuk („Orakel und Gebete im Buch Habakuk“ [67–91]). In seiner Analyse der drei Kapitel als „dramatischer Komposition“ (85) bzw. „Lesedrama“ (86) beschreibt er das Buch als „literarisch gebildete Zukunftsschau“ – eine redaktionskritische Analyse unterbleibt ausdrücklich. Der durch die besondere Komposition des Buches gegebene Wechsel zwischen Anrede Gottes und Unterweisung durch Gott sei, so W., besonders geeignet, den Leser in beides mit einzubinden (90). Inhaltlich ordnet er die „dramatische(r) Komposition“ (85) in den Bereich eschatologischer Texte „mit apokalyptischen Zügen“ (86), wobei die wiederholten, auch kritischen Anspielungen auf die Tora (vgl. Hab 1,4: das Erschlaffen der Tora) einen besonderen Akzent des Textes bildeten. Entsprechend formuliert W. im Ausblick des erhellenden Beitrags das Forschungsdesiderat, in weiteren Untersuchungen näher die „Interdependenz zwischen der Tora, der Prophetie und der Apokalyptik zu bestimmen“ (90).

Mit den Fremdvölkerworten der Sibyllinen beschäftigt sich der letzte Artikel des ersten Hauptteils „Über jedes Land der Sünder kommt einst ein Sausen“ Überlegungen zu einigen Fremdvölkerworten der Sibyllinen“ (93–116). A. Hagedorn gibt darin eine kurze Einführung in die Literaturform der Sibyllinen und widmet sich exemplarisch der identitätsstiftenden Funktion der Fremdvölkerworte, die in Kontinuität zu Fremdvölkersprüchen in den alttestamentlichen Prophetenbüchern stünden. Hier wie dort seien diese Fremdvölkersprüche Teil eines „erstaunlich stabil“ bleibenden Identitätsdiskurses (94). Diese Kontinuität, die sich des „heidnischen Vehikels“ der Sibylle bediene (116), sei vor allem vor dem Hintergrund der in hellenistischer Zeit weitgehend verschwimmenden ethnischen Grenzen bemerkenswert, in die hinein gleichwohl der Entwurf eines

erneut erstarkenden Gottesvolkes eingetragen worden sei (116).

In ihrem Beitrag „Zur Struktur mesopotamischer Gebete in hellenistischer Zeit“ (119–140) gibt K. S. Schmidt einen Überblick über die in seleukidischer Zeit belegten Gebetstypen in sumerischer und akkadischer Sprache und legt dar, wie sich diese aus älteren Formen von Gebet und Liturgie herleiten lassen. Als in hellenistischer Zeit belegte Gebetstypen nennt sie die Gebetsklage, das Bittgebet und Kurzgebete als Namensformen. Zur Anschauung werden die strukturellen Analysen von drei Klagen, sogenannten *balāḡs*, vorgestellt, von denen sich zwei an die Göttin Inanna und eine an den Gott Enlil richtet. Bei deren Analyse falle auf, so die Autorin, dass die Gebete so allgemein formuliert seien, dass eine Zuordnung zur jeweils angerufenen Gottheit allein durch Namensnennung möglich sei (134). Als Bittgebet wird das Gebet des Antiochos I. Soter an den Gott Nabû vorgestellt (134–138). Das neu formulierte Gebet zeige sich in Sprachwahl, Auswahl des In-schriftenträgers und Struktur deutlich an überkommene Texte angelehnt, verfolge mit diesen alten Formen jedoch neue „religionspolitische Zwecke“ (138). Der Traditionsbezug zeige sich unter anderem darin, dass bestimmte Textbausteine an unterschiedlichen Stellen verwendet werden und untereinander ausgetauscht werden könnten. Entscheidend für die Zuweisung eines Textes „zur literarischen Gattung Gebet“ ist nach S. nicht die ausdrückliche Anrufung der Gottheit, sondern der Verwendungszweck der Texte, die „rituell im Kult als Gottes- oder Götteranrufung eingesetzt wurden“ (139), ohne notwendig als Anrufung formuliert zu sein.

„Spätägyptische Hymnen als Quellen für den interkulturellen Austausch und den Umgang mit dem eigenen Erbe – drei Fallstudien“ ist die Überschrift des ägyptologischen Beitrags zum Abschnitt „Gebet“ (141–163). In ihm beschäftigt sich M. A. Stadler mit drei exemplarisch ausgewählten spätägyptischen Hymnen und zeigt auf, inwiefern diese sich als Erben der eigenen Tradition, aber auch als Empfänger fremder Einflüsse präsentierten. So lasse sich das Ostrakon Hor 18 (145–149) ganz deutlich als, sprachlich teilweise erneuerte, Parallele zu älteren Texten bestimmen. Das Gotteslob des Papyrus Insinger (149–159) nimmt S. zum Anlass, eine spätestens im Mittleren Reich anhebende und „bis in die Spätzeit reichende Motivtradition der Sonnen- und Schöpfungshymnen“ nachzuzeichnen. Auf diese Weise relativiert er die Bedeutung des Großen Sonnenhymnus des Echnaton, der gerade in der Auseinandersetzung mit Texten wie Ps 104 häufig recht ausschließlich als Bezugstext genannt wird, obwohl spätere und damit in größerer zeitlicher Nähe zum biblischen Text entstandene Hymnen sich eher als Quellen nahelegten. Wird gerade für Ps 104 zumeist die Existenz ägyptischer Vorbilder biblischer Literatur erwogen, so stellt S. mit dem Isis-Hymnus des Papyrus Wien (160–162) im Abschluss umgekehrt einen Text vor, in dem Isis als ägyptische und zugleich, in Aufnahme der „Vielnamig-

keit“ der Göttin (160), als „Universalgöttin des Mittelmeerraums“ angesprochen wird. Er zeigt damit anhand der drei Hymnen auf, dass die Beeinflussung religiöser Texte und Traditionen ausdrücklich in beide Richtungen, von Ägypten ausgehend und Ägypten ergreifend, vorkommen konnte.

Im dritten Beitrag „Götterhymnen aus dem archaischen und hellenistischen Griechenland“ (165–195) untersucht T. Paulsen die Genese hellenistischer Götterhymnen in einem Zeitraum von 400 Jahren. Er vollzieht dabei unterschiedliche Entwicklungen vom ursprünglichen Hymnus, in dem die Vielzahl der Götter vorausgesetzt worden sei, zu jüngeren Hymnen nach, in denen teils ein allmächtiger Gott nach einem „quasi monotheistischen Konzept“ (195) gepriesen worden sei, teils Götter hymnisch und zugleich ironisch allzu menschlich gezeichnet wurden.

A. Wagner beschäftigt sich mit „Strukturen des Gebets im Alten Testament“ (197–215) und legt in seiner Untersuchung besonderes Augenmerk auf den in Psalmen nachzuvollziehenden Sprecherwechsel, den er als bewusst gesetztes Stilmerkmal beschreibt, durch den in den Psalmen Glaubenserfahrungen und allgemeine Aussagen über Gott verbunden würden. Auf diese Weise hätten die Psalmen sowohl als Summe alttestamentlicher Theologie als auch als Beispiel persönlicher Hinwendung zu Gott Bedeutung erlangt (213). Ein kurzer Blick in altorientalische Vergleichstexte schließt den Beitrag ab. Er zeigt auf, dass der beobachtete Wechsel der Sprechrichtung innerhalb von Gebeten kein alttestamentliches Proprium ist. Er sei jedoch, so W., in keinem anderen Textzusammenhang so strukturbildend wie in der Sammlung des Psalters.

Ebenfalls mit Gebetsstrukturen, nämlich mit den „Strukturen des Gebets im frühesten Christentum (1./2. Jh. n. Chr)“ beschäftigt sich der Beitrag von H. Löhr (217–232). Quellen sind Origenes, De Oratione 33,1, und Apg 4,24–30 sowie 1 Clemens 59–61, die Mahlgebete der Didache und das Gebet im Martyrium des Polykarp 14. Ausdrücklich weist L. darauf hin, dass ein unmittelbarer Rückschluss von diesen literarischen Quellen auf die jeweilige *praxis pietatis* nicht angemessen sei. Ausgang seiner Überlegungen sind die gebetstheoretischen Überlegungen Origenes', der mit Lobpreisungen, Danksagung, Sündenbekenntnis, Bitte und Doxologie „fünf Bestandteile des Gebets nennt“ (221). Dabei falle auf, dass Origenes ausdrücklich zur Beschreibung der Gebetsteile auf einzelne Stellen des Psalters verweise, der so „zum Vorbild christlichen Betens“ (223) werde. Auch über diese „Orientierung an der Bibel sowie die Phraseologie hinaus“ legt sich für L. in der Untersuchung der weiteren Gebetstexte eine „Übernahme jüdischer Gebetsstrukturen und -formen in das frühe Christentum“ nahe. Als Spezifika christlichen Betens hätten sich dagegen Doxologie und Fürbitte herausgebildet. Abgeschlossen wird der Gang durch das frühchristliche Beten durch einen kurzen, vergleichenden Blick auf das Vaterunser, das nicht eigentlich als typisch christliches Gebet bezeichnet werden könne, weil in ihm

Dank gänzlich fehle und ein Sündenbekenntnis nur indirekt erwähnt werde. Dass es desungeachtet zum wichtigsten Gebet der Christenheit habe werden können verbindet sich für L. mit der schon früh kolportierten Rückführung des Gebets auf den historischen Jesus.

Einen Appendix bildet die Erforschung Asafs und der Asafiten von B. Weber im Beitrag „Asaf – ein Name, seine Träger und ihre Bedeutung in biblischen Zeiten“ (235–259). Ausgehend vom inner- und außerbiblischen Befund des Namens zeichnet W. die mögliche historische Rolle der Asafiten nach und findet in den Asafpsalmen eine gegenüber den Erwähnungen in Esra-Nehemia und Chronik ältere Tradition der Asafiten. Er hält den Grundstock der Asafpsalmen für alte „Nordreichpsalmen“ und „Psalmen, die den Fall des Nordreichs verarbeiteten“ (257). Diese Texte seien im Zusammenhang mit dem Fall des Südreichs 587 wieder als aktuell wahrgenommen und entsprechend fortgeschrieben worden. Am zweiten Tempel hätten die Asafiten dann „über längere Zeit eine bestimmende Gruppe am Jerusalemer Tempel“ gebildet (258). In spätbiblicher Zeit habe sich die Spur der Asafiten allmählich verloren.

Drei Schwerpunkte sind ausweislich des Vorworts dieses Bandes für alle Beiträge vorgesehen (VI): Sie sollen der „literarischen Gestalt von Gebeten und Orakeln“ nachgehen, sollen die Rolle der Einzeltexte „als Elemente größerer literarischer Kompositionen“ und „strukturelle und inhaltliche Interdependenzen“ von Text und Kontext beleuchten. Dieser vorgesehene Fokus wird nicht in allen Beiträgen in gleicher Weise berücksichtigt, und auch die Zuspitzung auf die Zeit des Hellenismus ist nicht in allen Beiträgen zu ersehen. Dies ist insofern kein Schaden, als die Beiträge gleichwohl interessante Themenstellungen erörtern, die allesamt die Lektüre wert sind und ausgesprochen lohnende Überblicke und Einblicke bieten. Um gleichwohl als Gesamtwerk wahrgenommen zu werden, wäre es hilfreich gewesen, wenn die in den Beiträgen geführten Diskurse, etwa zur Frage, was ein Gebet sei, stärker aufeinander bezogen worden wären. So steht ein Artikel, in dem ein abstrakter religionswissenschaftlich-linguistischer Begriff von Gebet als Ansprache angenommen und der Funktion des Textes untergeordnet wird (Wagner, 199) neben Beiträgen, in denen zum altorientalischen Gebet Klagen und Hymnen hinzugezählt werden und ausdrücklich der Zweck des Textes die Identifikation eines Gebets ermöglicht (Schmidt, 139f.). Innerhalb der Symposien wird es über solche Fragen sicher zu einem fruchtbaren Austausch gekommen sein. Es wäre weiterführend gewesen, wenn auch Leser dieses Sammelbandes die Früchte dieser Diskurse hätten genießen können. So bleiben die einzelnen Beiträge eben doch vor allem erhellende Einzelbeiträge. Sie bieten jedoch in ihrer Gesamtheit einen Einblick in Orakel und Gebete in hellenistischer Zeit, der umfassend ist und gleichwohl in die Tiefe der jeweiligen wissenschaftlichen Diskurse innerhalb der beteiligten Disziplinen hineinführt. Die Lektüre dieses Standardwerks

religiösen Literatur in hellenistischer Zeit ist aus den genannten Gründen ausdrücklich zu empfehlen.

Lipschits, Oded / Knoppers, Gary N. / Oeming, Manfred: *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context.* Winona Lake: Eisenbrauns 2011. XVI, 600 S. 8°. Hartbd. \$ 64,50. ISBN 978-1-57506-197-9.
Bespr. von Ralph W. Klein, Chicago.

The essays in this volume were first delivered at an international conference at Heidelberg on April 13–16, 2008, entitled: “Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context.”

K. Schmid concludes that God’s covenant with Abraham in Genesis 17 includes Ishmael and the as-yet-unborn Isaac. Isaac, however, has a cultic nearness to YHWH that is explicitly denied to Ishmael. P argues for an “Abrahamic ecumenicity” among Judeans, Israelites, Edomites, and Arabs within the Persian Empire.

J. Schaper identifies two main groups debating Judean identity in the Persian period. The more “liberal” group is the one represented by Isaiah 56:1–8 and the books of Ruth and Esther. The other group, attested by Ezra 9–10 and Nehemiah 13, is exclusivist and uses genealogies to reinforce this group’s exegesis of the relevant Torah texts. The struggle over the uses of Torah and the demarcation of identity help us to reconstruct what was decisive for the emergence of the “beginnings of Jewishness.”

A. Hagedorn contrasts the relationship of Genesis 20 and the book of Esther to the Persian Empire. The interpretation of Genesis 20 is the more problematical. Hagedorn asserts: “Without the positive experiences of Persia and its rule, the favorable portrait of Abimelech and the critique of the patriarch’s attitude toward the beliefs and behavior of the foreigners among whom one dwells would have been impossible.” It seems to me that many other factors could have contributed to the favorable portrait of Abimelech and the critique of the patriarch’s attitude. Hagedorn plausibly proposes that Esther reflects a retrospective view on Persia and its empire from later times.

According to C. Nihan the final redaction of Third Isaiah took place in the first half of the fourth century B.C.E. Israel at that time was an ethnic community that was moving in the direction of integrating foreigners if they would accept the covenantal obligations (e.g. the Sabbath). There is also in this redaction a conflict with the Zadokite priesthood about its monopoly over the Second Temple. The notion of the priesthood of all Judeans appears to play a significant role in Isaiah 61 and 65–66. The argument made by Isaiah 56 against Ezekiel 44 is that willingness to comply with the Yahwistic rites and ethos would constitute a sufficient criterion for participation within the temple precinct.

J. Middlemas concludes that the prophetic redactor of Third Isaiah expanded the concept of identity characterized by national or geographical indicators to one that is religious and international. The community envisioned by Third Isaiah is not defined on the basis of ethnicity. The impressions of disharmony in this book are of a more general nature than in other post-exilic literature. Third Isaiah’s vision of the new community adhering to Yahweh’s covenant, however, may have been thought consistent with the reforms carried out by Ezra and the community he represented. Third Isaiah’s international focus complements rather than supplants intra-national conceptions.

D. Rom-Shiloni distinguishes between literature produced in exile (Ezekiel and Isaiah 40–48) and literature written by repatriates in Yehud (Isaiah 49–66, Haggai, Zechariah 1–8, Ezra-Nehemiah). Ezekiel laid the foundations for the Babylonian community’s self-perception as the only people of God. Ezra-Nehemiah identified the “others” as the foreign peoples of the land. This called into question the legitimacy of Judeans who had remained in the land.

J. Wöhrle considers the threat of the nations in what he calls The Foreign-Nations Corpus I (Joel, Amos, Micah, Nahum, Zephaniah, Haggai, Zechariah 1–8 and 9–14). According to this corpus all the nations oppressed the people and therefore the complete annihilation of all the nations is expected. On the positive side, only Yahweh is able to change the situation of the people, to nullify the threat of the nations, to protect the people from new assaults, and to lead them to prosperity.

Y. Dor interprets the narratives about the expulsion of foreign wives in Ezra-Nehemiah as merely rituals to distinguish clearly the “Golah” group from the people who had never left the land. It is one thing to change your mind about such a marriage to a person who had not been in exile, and it is quite another to cast away one’s wife. Dor’s conclusion: “This dilemma was solved by a compromise: they condemned the already committed errors, they performed a ceremony of separation, they publicly denounced the sin, and then they refrained from taking any steps beyond these symbolic acts.”

K. Southwood uses the intermarriage model of P. M. Blau to interpret the intermarriage crisis in Ezra. Blau points out that consolidated boundaries reinforce the barriers to social intercourse and intensify endogamy. Such mechanisms as expulsion of foreigners, considering foreigners unclean and the connection between intermarriage and the Exile consolidate boundaries in Ezra. Exclusion and separation form the center on which the whole book hinges.

D. N. Fulton points out that the Achaemenid kings, especially Cyrus and Darius, use long genealogies to establish their legitimacy in periods of instability. The long genealogies of priests in 1 Chr 5:27–41 and Ezra 7:1–5 and the Levitical singers in 1 Chr 6:18–33 function in a

similar fashion. Descendants of David and Saul seek legitimacy for their place in the Second Commonwealth in 1 Chr 3:1–24 and 8:33–40 through long genealogies.

P.-A. Beaulieu doubts whether the inhabitants of the Kingdom of Judah defined themselves as exclusive worshippers of Yahweh. One could be a Judean without bearing a Yahwistic name although by the end of the monarchy Yah had established an exclusive position in theophoric name giving. Yahwistic names are less than twenty percent among the Nethinim and the sons of the slaves of Solomon, but rise to seventy-five percent among the priests and Levites. Similarly, at Uruk in the fifth century, the majority of individuals bear Anu names.

L. E. Pearce shows that much of the cuneiform evidence is frustratingly silent about how the Babylonians perceived the status of the Judean exiles in their midst despite the fact that many of the exiles according to the biblical record were from the elites. Administrative and legal texts, however, point to an economic status of the Judeans comparable to that of any dependent population. The data clearly show that Judeans were present but did not have a special status in Neo-Babylonian or Achaemenid Babylonia.

D. Redford argues that the immigration of West Semitic-speaking peoples from the Mediterranean coast and their subsequent expulsion (the Hyksos phenomenon) lived on in the collective consciousness of Canaanite communities. A group of *Shasu*, who came to be known as the Israelites, claimed participation in this event, but this merely illustrates the communal adoption of traits, cultic acts, myths, folklore, and foundation legends of the autochthonous inhabitants among whom these Israelites now lived. The ingredients of the biblical Exodus crystallized during the late fourth to fifth centuries B.C.E into the stories as we know them. Redford is sharply critical of the style of the biblical Exodus narrative.

A. Lemaire explores Judean identity at Elephantine on the basis of the recently published ostraca (not papyri) from this site. He notes that the deity Yaho appears some twenty times, but there are also references to Khnum, Bel, Nabu, Shamash, and Nergal. Ethnicity was marked by religion and ritual. These short messages concern mainly very practical matters, such as food, wine, and clothing.

In a study of the interaction between Egyptian and Aramaic literature in the Achaemenid period, J. F. Quack concludes that the contact between Aramaic and Egyptian literature must have been quite intense. He gives great attention to the Story of Ahiqar and Papyrus Amherst 63, containing a variant form of Psalm 20. The Jews and other Aramaic-speaking groups were one of many subject people groups of the Persian Empire, and their literature did not have any particular status.

B. Becking treats Yehudite identity at Elephantine. The Yehudites were not yet Jews and they showed some laxity in the observance of the Sabbath since some trade on this day was tolerated. They also were not Yahwists in the Deuteronomistic sense of the word since there was a *mar-*

zeach in their community. Mixed marriages were accepted in this community.

R. G. Kratz focuses on the three ambassadors, who were sent to regulate the affairs of the Judeans living within and outside Judah-Hananiah, Ezra, and Nehemiah. While the documents dealing with Hananiah are primary sources, the tradition of Ezra and Nehemiah has been greatly supplemented in the Bible. Nehemiah's wall-building account, however, has a strong claim to authenticity. In the developed Ezra-Nehemiah tradition, the Torah of Moses must be regarded as higher than all of the concerns normally addressed by Judean ambassadors.

O. Tal compares the coinage of Philistia, Edom, Samaria, and Yehud in the Persian period. Philistine coins attest a cosmopolitan society that was international in its essence. The dome-shaped Edomite coins resemble the dumpy flans found in Hacksilber hoards, and this may have helped ease the acceptance of this new form of money. The Judean coins have an Athenian style, with a depiction of the head of Athena on the obverse, and the owl and olive spray on the reverse. Can Jews be considered less separatist than Edomites because they accept foreign deities, animal depictions, and the Achaemenid great king in their coins?

J. Blenkinsopp insists there was no restoration to the national autonomy that existed before 586. The term Jew rather than Judean emerged during the first century of Persian rule. The figure of Abraham became important for communities in both Judah and the Babylonian Diaspora. We owe the rich and complex narrative about Abraham in Genesis not to oral tradition but to literary circles during the Neo-Babylonian or early Persian period. Ezra's attempt to enforce ritual ethnicity met at best with limited success.

R. Albertz offers a new interpretation of the Bagoses incident reported by Josephus. He identifies this Bagoses with the governor of Judah named Bagohi cited in the Elephantine papyri. The high priest Johanan killed his brother Joshua, who, according to this reconstruction, was more favorably inclined toward the Elephantine request to rebuild their temple and may have been supported by Bagoses to be the next high priest. Bagoses caused the Jews to suffer seven years for this murder. This incident can be dated between the first Elephantine request to rebuild the temple in 410 and the second in 407. The punishment imposed by Bagoses lasted until about 401 and then Ezra came in 398, bringing the Pentateuch, with the hope of stabilizing the southwestern border of the empire.

J. Wright shows that one of the most popular ways for individuals and communities to claim rights and privileges is to affirm that they are soldiers or have a history of fighting in defense of the empire or a related power. He cites examples of such Jewish military serviced in the Neo-Babylonian, Persian, and Hellenistic periods. Jewish soldiers fought both in defense of the empire and in defense of the homeland.

D. S. Vanderhooft shows that the paleo-Hebrew script was revived toward the end of the Persian period. Different motivations connected with group identity may have been relevant in Judah and Samaria. The revived script is found in both communities.

M. Oeming shows that in the book of Tobit a powerful boundary was created by the harsh separation between Jews and non-Jews, especially with the law of endogamy. There was a small group engaged in preaching and promoting orthodoxy and orthopractical norms. The temple in Jerusalem was the focus of a well-developed system of pilgrimage and donation. An eschatological perspective containing the hope for reward for all obedient believers was a strong motivation to carry on.

A. Kloner points to theophoric names including the deity Qos as proof that the Idumeans were at Maresha. Archaeological evidence for the custom of bodily purification and ritual water cleansing were also found at Maresha. Archaeological evidence also shows that circumcision was practiced at Maresha. The deity was represented aniconically or schematically. There is also clear evidence for bone collection in tombs. The Idumeans were the ruling and majority *ethnos* at Maresha.

Greengus, Samuel: Laws in the Bible and in Early Rabbinic Collections. The Legal Legacy of the Ancient Near East. Eugene: Cascade Books 2011. XX, 334 S. 8°. Brosch. \$ 36,00. ISBN 978-1-60899-946-0.
Bespr. von Dominik Markl, Berkely.

Das altorientalische, biblische und rabbinische Recht entwickelte sich in ineinander greifenden kulturellen und zeitlichen Sphären. Das Studium insbesondere der späteren Rechtsbereiche profitiert von der Kenntnis der zeitlich vorausliegenden. Zugleich sind die drei Bereiche schwer überschaubar aufgrund unterschiedlichster Quellen in mehreren Sprachen und komplexer Fragen zur Bewertung der jeweiligen Quellen, mit zahlreichen ausdifferenzierten Fachdiskussionen. Zeitlich reichen die einschlägigen Texte vom Kodex Ur-Nammu (21. Jh. v. Chr.) bis zum Talmud (Spätantike) und umspannen somit mehr als zweieinhalb Jahrtausende. Ein Einführungswerk, das die Zusammenhänge und Entwicklung dieser drei Rechtsbereiche übersichtlich zusammenstellt, scheint daher ebenso wünschenswert wie ein Ding der Unmöglichkeit. Das hier zu besprechende Buch macht unter dieser Rücksicht das unmöglich Erscheinende möglich.

Samuel Greengus ist Julian Morgenstern Emeritus Professor of Bible and Near Eastern Literature am Hebrew Union College in Cincinnati, Ohio. Das vorliegende Buch präsentiert die Ergebnisse jahrzehntelangen Studiums des altorientalischen, biblischen und rabbinischen Rechts in der Form eines Einführungswerkes, das sowohl Studierende als auch Experten anspricht.

Der Großteil des Buches ist nach Rechtsmaterien geordnet und diskutiert diese in acht Kapiteln: Familie und sexuelles Verhalten (11–85), Schuldner und Schuldabhängigkeit (86–112), Sklaven (113–121), Verletzung und Tötung (122–187), bewegliches Eigentum (188–235), Umgang mit jenseitigen Mächten (257–273), sowie Gericht und Rechtssystem (274–281). Diese systematische Zusammenstellung ist umso hilfreicher, als die alten Rechtssammlungen teils eine bloß assoziative Ordnung aufweisen, teils völlig ungeordnet erscheinen (9). Eine Einleitung (1–9), abschließende Gedanken und Perspektiven (282–289) und ein kurzer historischer Überblick als Anhang (293–299) rahmen das Werk und fassen systematische Hauptgesichtspunkte zusammen. Eine Tabelle zur historischen Einordnung der Rechtskorpora (291), eine Bibliographie (301–310) und fünf Indices zu Quellenreferenzen (311–334) beschließen den Band.

Ausgehend von der umfangreichen Zusammenstellung von Material in den ersten acht Kapiteln identifiziert G. im neunten Kapitel vier Hauptkategorien innerhalb des frühjüdischen Rechts (282): erstens altorientalische Gesetze, die in der Bibel nicht vorkommen, aber im rabbinischen Recht in großer Kontinuität erneut formuliert sind; zweitens Gesetze, die vom altorientalischen über das biblische im rabbinischen Recht rezipiert wurden und kaum Veränderung erfuhren; drittens biblische Gesetze, die vom altorientalischen Recht deutlich abweichen; und viertens biblische Gesetze, die im rabbinischen Recht umgedeutet wurden. Dies sei im folgenden anhand einzelner Beispiele verdeutlicht.

Die erste Kategorie dürfte die erstaunlichsten Aspekte dieser Studie beinhalten: das ‚Wiederauftauchen‘ altorientalischen Rechts, das weder in der Bibel noch in außerbiblischen frühjüdischen Quellen aus dem ersten vorchristlichen Jahrtausend repräsentiert ist, in der rabbinischen Tradition. Ein anschauliches Beispiel sind Fragen des Haftungsrechts im Fall von Unfällen in der Flussschifffahrt, die sowohl in altbabylonischen wie in rabbinischen Quellen behandelt sind (207–210), nicht aber in der Bibel, da die Materie im Land Israel von geringer Relevanz ist. Freilich wird man nicht mit einer unmittelbaren Abhängigkeit zwischen den schriftlichen Rechtsquellen in altorientalischer und rabbinischer Zeit ausgehen, wohl aber ist es wahrscheinlich, dass Kontinuitäten in der Rechtskultur (in diesem Fall im Zweistromland) die rabbinischen Quellen wesentlich beeinflussten (6). Noch bemerkenswerter ist es, dass die rabbinische Tradition auch solche nicht genuin jüdischen Rechtstraditionen im Konzept der mündlichen Tora als göttliches Sinaigesetz legitimierte (282–283). Mit diesen Beobachtungen leistet die vorliegende Studie einen Beitrag zum Verständnis des Dialogs, den das frühe Judentum in der Diaspora mit den Kulturen seiner Umwelt führte.

Zur zweiten Kategorie – Rechtstraditionen, die große Übereinstimmungen zwischen altorientalischem, biblischem und rabbinischem Recht aufweisen – gehören etwa

die Inzestverbote innerhalb der Kernfamilie, die rechtliche Ahndung von Mord, Vergewaltigung etc. (283–284).

Die größten Abweichungen zwischen altorientalischem und biblischem Recht interpretiert G. vor allem als Folge eines religiösen „Erwachens“, das durch Israels Propheten entzündet und durch die Eroberungen Samarias und Jerusalems durch die Assyrer bzw. Babylonier genährt worden sei (284–285). Der Pentateuch, in seiner Endgestalt ein Produkt persischer Zeit, und der erstarkende Monotheismus habe Judäern ein Selbstverständnis verliehen, das sie stärker von ihren polytheistischen Nachbarn absonderte als in vorexilischer Zeit. „The Judeans, living with weakened political self-determination eroded through conquest, embraced voluntary self-determination under religious auspices, which allowed them to structure more aspects of their lives under their own community rules. This community life was led by the temple priests, to whom was given authority to teach and interpret the rules of the Pentateuch, subject of course, to the pleasure of their temporal, non-Jewish rulers. This pattern of communal governance continued into Roman times. Even the Samaritans, while breaking with Judeans and championing Shechem over Jerusalem, still maintained the concept of priestly leadership along with the Pentateuch” (285). Dieser sozialgeschichtliche Kontext beeinflusste das Familienrecht.

Zugleich diene auch die Integration von kultischem Recht in den Pentateuch dazu, die Rolle der Priesterschaft zu stärken. Die Verbindung von religiöser und säkularer Gesetzgebung im Pentateuch habe das biblische Recht verstärkt von der Rechtskultur der altorientalischen Umwelt abgehoben (285–286). „Ritual and religious laws and practices are also found in ancient written collections; but these belong to the circle of priests and temple. Combining these ritual laws with ‚civil‘ or secular laws served to enhance a religious commitment to internal community solidarity“ (286). Diese Überlegungen machen deutlich, dass die vergleichende Analyse zwischen altorientalischem und pentateuchischem Recht wichtige Einsichten sowohl zur Entstehung des Pentateuch als auch zu seiner Funktion in persischer Zeit beitragen kann.

Die vierte Kategorie – biblisches Recht, das in rabbinischen Texten deutlich verändert wird – ist von besonderem Interesse für das Studium der Rechtshermeneutik der Rabbinen. Ein Beispiel ist die Leviratsehe (Dtn 25,5–10), die in der Mischna und in späterer rabbinischer Tradition weitgehend abgeschafft wurde (20–21). G. vermutet, dass solche Fälle stärker vom römischen Recht beeinflusst sein könnten, als dies bisher aufgezeigt wurde (287–288).

G. beansprucht nicht, eine umfassende und letztgültige Studie vorzulegen. Vielmehr versucht er, eine Summe seiner Interpretationen vorzulegen, die auch neue Erkenntnisse beinhalten (xii). Besonderen Arbeitsbedarf sieht er hinsichtlich der Entwicklungen innerhalb der altorientalischen Rechtstraditionen, auf die die vorliegende Studie nur wenig eingeht (287). Ein Hauptanliegen des Buches ist es, Leser von der Notwendigkeit zu überzeugen, biblisches und früh-

jüdisches Recht im Zusammenhang der altorientalischen Rechtsentwicklung zu studieren (xii und 289). „Finally, I offer this study as one way to illustrate how the biblical writers and later rabbis worked to bring the ancient and traditional laws governing human social behavior into greater conformity with values and principles that emerged from their evolving understanding of divine truth and justice“ (ebd.). Dieser Schlusssatz verdeutlicht, dass eine vorrangig rechtsgeschichtliche Arbeit wie die vorliegende auch von religionsgeschichtlicher und theologischer Relevanz ist.

Der Stil der Darstellung ist durchgehend knapp und prägnant. Zum größten Teil kommen die Quellen selbst zu Wort, jeweils nur kurz eingeführt und kommentiert. Alle Zitate aus Quellen erscheinen in englischen Übersetzungen, die um Nähe zum Urtext bemüht sind. Diskussionen linguistischer Details werden ausgeklammert. Die Erörterung der Beziehungen zwischen den verschiedenen Quellen ist umsichtig und vorsichtig, nicht theoretisch oder gar ideologisch überlagert – treu dem Grundsatz: „I try to write in a non-polemical fashion“ (xii). Neben Passagen aus den Rechtskorpora zitiert G. auch häufig alttestamentliche Erzählungen und mit erstaunlicher Häufigkeit auch neutestamentliche Stellen, die als Hinweise auf Rechtsgebräuche interpretiert werden können. Knappe Fußnoten verweisen auf relevante Sekundärliteratur oder weitere für die jeweilige Thematik relevante Quellen. Zu den vielen inhaltlichen Qualitäten dieses Buches kommt ein pekuniärer Gesichtspunkt, der das Buch empfiehlt: es ist erstaunlich preisgünstig.

In einer Studie von solcher Breite und thematischer Vielschichtigkeit wird jeder spezialisierte Leser den einen oder anderen Ansatzpunkt für Kritik entdecken. Man könnte sich ein Einführungskapitel wünschen, das die diskutierten Rechtskorpora für sich vorstellt. Man könnte die historische Tabelle (291) als allzu grob kritisieren (Maimonides erscheint hier auf einer Linie mit dem Jahr 1000 CE). Man möchte an unzähligen Stellen in eine Diskussion über Detailfragen einsteigen.

Doch letzteres gehört wohl zu den positiven Funktionen eines Einführungswerkes. Es zieht Leser trotz aller sachlichen Nüchternheit in den Bann der Faszination der Materie, die uns nicht nur ins Recht, sondern vielmehr in die Mitte des konkreten Lebens im Alten Orient sowie der biblischen und antiken Welt führt. Vor dieser konzisen und weitblickenden Studie – und ihrem Autor – kann ich nur den Hut ziehen und sie Studierenden sowie Kollegen wärmstens als Einführungs- und Nachschlagewerk empfehlen.